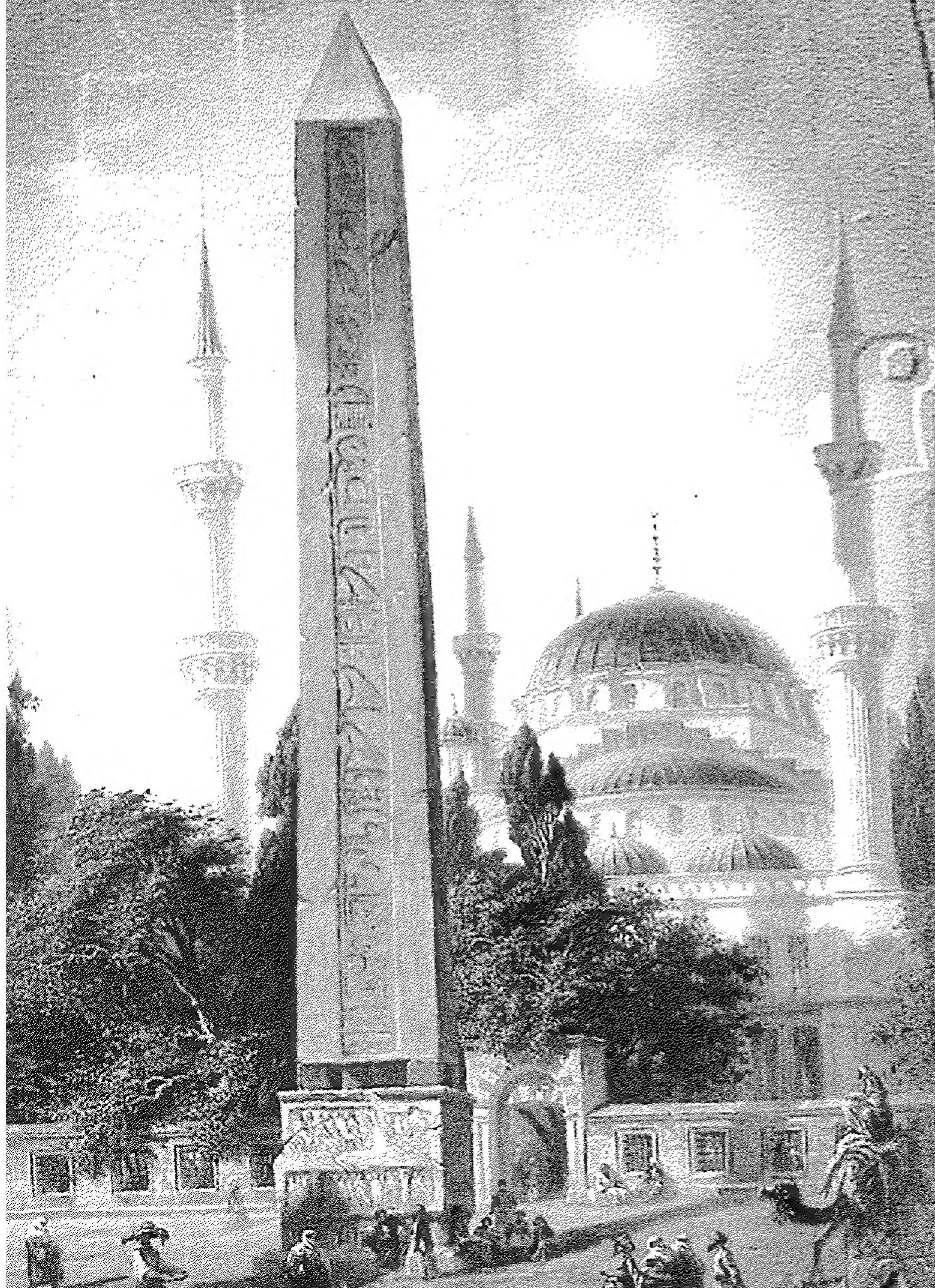


مركز الدراسات
العربي - الأوروبي
CENTRE D'ÉTUDES
EURO - ARABE

الإسلام والأصولية التاريخية

الأصولية بمعنى آخر

أسامة خليل





L'Islam et l'Originarisme historique*

الإسلام والأصولية التاريخية

الأصولية بمعنى آخر

* نفضل ترجمة مصطلح «الأصولية» بـ L'Originarisme و L'Originarité بدلاً من Le Fondamentalisme لما يتضمنه «الأصل» من حدس حيوي للمعرفة والوجود وتصور نمائي لمسيرة الحضارة.

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة
عن رأي مركز الدراسات العربي ـ الأوربي

الطبعة الأولى
بيروت
أكتوبر/ تشرين الأول ٢٠٠٠

ISBN 2 - 84452 - 014 - 6



الإسلام والأصولية التاريخية

الأصولية بمعنى آخر

أسامة خليل

CEEA
91, Avenue des Champs-Elysées
75008 - Paris - France
Tél. : 00 - 33 - 1 - 53 57 43 30
Fax : 00 - 33 - 1 - 53 57 43 31

الغلاف

الأصول الأبجدية : لوحة «ألِف» للفنان المصري عمر النجدي *

الأصول الحضارية : لوحة «عمود هيپون بمدينة الآستانة» للفنان الفرنسي يوچين فلاندان **

تصميم وإخراج : سيلڤي داڤيد / أسامة حافظ

التنفيذ الفني : طلال حاطوم
الطباعة : دار بلال ـ بيروت
التوزيع : مكتبة بيسان ـ بيروت

* مهداة من الفنان التشكيلي المصري المعاصر عمر النجدي.

** يوچين فلاندان Eugène Flandin مستشرق فرنسي توفي عام ١٨٧٦، رسم هذه اللوحة عند زيارته لمدينة الآستانة (قسطنطينية). وعمود هيپون هو تلك المسلة التي تطل على جامع الآستانة الشهير الذي يجمع في معماره بين قباب كنيسة القديسة صوفيا القديمة والمآذن الإسلامية العديدة. أما هيپون فهي مدينة قرطاچية قديمة تقع أطلالها بالقرب من مدينة عنابة بالجزائر بالقرب من حدودها الشرقية التونسية. ومن أشهر أعلامها : القديس أغسطين الشهير بـ «أسقف هيپون».

بسم الله الرحمن الرحيم

وبه ثقتي

إلى روح أبي الإيقان إبراهيم خليل أحمد

ما بين هذه السطور من ذكرٍ وإيمان فهو من فضلك

وما فيها من تأرجح ونسيان فهو نصيبي من التأمل والنظر

أوفيت عهدك فعساني أجد اليقين مثلك

سأل أرجونا كريشنا :

ما حكم أولئك الذين لا يقيمون أصول الكتاب،

ويتبعون ما يصنعون ؟

أأصحاب فضل هم ؟

أم يقتفون وَجْدَ أنفسهم ؟

أم هم في ضلال يعمهون ؟

البهاجافاد جيتا. الآية الأولى

الإسلام والأصولية التاريخية
الأصولية بمعنى آخر

تقديم

* الأستاذ السيد يسين : مستشارمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.

* الأستاذ الدكتور محمود العزب : الأستاذ بجامعة الأزهر بالقاهرة.

نظرية كبرى في عصر ما بعد الحداثة !

السيد يسين

ظننت ـ بحكم حواراتي المتعددة مع الصديق أسامة خليل حول نظريته في الأصولية ـ أن مهمتي في تقديم كتابه (الإسلام والأصولية التاريخية) ستكون سهلة ميسورة. لكن ما أن طالعت النص الكامل للنظرية، وأتْبعت ذلك بقراءة الحوارات التي دارت حولها، والانتقادات التي وجهت إليها من قبل مجموعة منتقاة من أبرز المثقفين العرب، حتى أدركت أن المهمة صعبة حقاً. غير أنني تعودت عند مناقشة النظريات الكبري في الفلسفة والاجتماع والسياسة ألا أقع في شراك النظرية ـ أياً كانت ـ بمسلماتها الفلسفية وحججها المنطقية ونتائجها الحتمية. وأن أحرص، بدلاً من ذلك، على أن أترك مسافة كافية بيني وبين النص كي أتأمله من بُعد، وأضعه في السياق المعرفي المحلي أو الإقليمي أو العالمي.

هكذا فعلت من قبل، حين ناقشت نظرية الدكتور محمد عابد الجابري في تكوين العقل العربي، بالتعقيب على بحثه الهام الذي ألقاه في ندوة : الأصالة والمعاصرة التي نظمها، منذ سنوات بالقاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية. وكان جوهر نقدي أن محاولته الإبداعية الجسورة تمت في إطار منهج تاريخ الأفكار التقليدي الذي لا يربط الفكر بالبناء الاجتماعي كما يدعو إلى ذلك علم اجتماع المعرفة.

حين تأملت محاولة أسامة خليل أدركت المفارقة الأساسية التي تتعلق بجهده

لصياغة نظرية كبرى في عصر ما بعد الحداثة !

تبدو هذه المفارقة في أن اتجاه ما بعد الحداثة ينزع إلى القول بأن عصر النظريات الكبرى قد زال وانقضى ! وأنا أشير هنا على وجه الخصوص إلى الفيلسوف الفرنسي ليوتار في كتابه الشهير (الظرف ما بعد الحداثي) حيث يؤكد ما يسميه بأفول عهد «السرديات الكبرى». وهو يقصد بهذه السرديات، في الواقع، الأنساق الفكرية المغلقة، التي عادة ما تأخذ شكل نظريات كبرى تنطلق من مسلمات محددة، وتُتابع سيرها للتدليل على صدق مقولاتها، وتنتهي إلى نتائج حتمية. وقد تتضمن أيضاً، تنبؤاً بمسيرة أحداث التاريخ !

تَرى حركة ما بعد الحداثة : أن هذا النمط في صياغة النظريات، الذي يمثل ميراث القرن العشرين، قد انتهى. وأننا الآن، في بداية القرن الواحد والعشرين، وصلنا في مسيرة التطور الفكري للإنسانية إلى عصر النماذج الفكرية المفتوحة، التي تتعدد فيها المتغيرات، وتتنوع البدائل، وتشتد الحاجة إلى الإرادة الحرة الطليقة للفاعل السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي، حتى يختار اختياراً رشيداً من بين هذه البدائل.

في هذه اللحظة التاريخية بالذات، التي تعلن فيها حركة ما بعد الحداثة سقوط النظريات الكبرى. يأتي أسامة خليل ليصوغ نظرية كبرى جديدة.

غير أننا بغض النظر عن هذه الملاحظات الابستمولوجية، لو تأملنا هذا الكتاب، لأدركنا أنه يحقق الشروط الضرورية لأي نظرية كبرى. وأبرزها تعريفاته ـ التي قد تتراوح بين الوضوح والغموض ـ للمفاهيم الأساسية، وبناؤه المنطقي للنظرية، ووضوح لغته، وجزالتها في كثير من الأحيان، وطرحه لبعض النقاط الخلافية التي تشتبك فيها النظرية مع نظريات أخرى.

ولا شك أنه مما يحمد له : رد الاعتبار لمصطلح «الأصولية» ذاته، وتخليصه مما شابه من استعمالات ايديولوجية في وسائل الإعلام الغربية، وخصوصاً في مجال حربها ضد الجماعات الإسلامية المتطرفة، التي مارس بعضها الإرهاب الصريح داخل بعض البلاد الإسلامية أو الغربية.

غير أن رد الاعتبار لمصطلح «الأصولية» ليس سوى الخطوة الأولى في المشروع الفكري لأسامة خليل. فهو لم يقنع باسترجاع المعنى الأصلي «للأصولية» في تراث علم الأصول وأصول الفقه مثلاً، لكنه يربط بينه وبين معاني العقلانية المعتدلة. وينتهي إلى القول بأن «الأصولية» هي «مراس التأصيل العبقري في المناهج والميادين العلمية الإنسانية والطبيعية. وهي أيضاً مراس التأسيس العبقري لأعمال الجماعات البشرية في ميادين العلاقات والتنظيمات والمؤسسات الاجتماعية».

وفي موضع آخر ينظر للأصولية باعتبارها «مشروعاً حضارياً، أو بالأحرى، ممارسة واعية لجماعة بشرية قادرة، تعمل داخل إطار «التفاضل والتكامل» بين الأمم على إقامة «فضولها» القومية وسط الأصول الكلية العالية، أصول «العهد الدهري الموثق» الذي حملته حضارتنا «حضارة الوحي»، والذي هو في نهاية التحليل : العهد «الأم» المعقود بين فطرة الإنسان وبارئه».

لقد تعمدت أن أسوق هذه الاقتباسات من متن المؤلف، حتى أعد القارئ سلفاً لما ينتظره من مصطلحات ومفاهيم جديدة عليه. وحتى يتاح له الإبحار في هذا اليم من الأفكار المتوالية المترابطة التي تتحدث عن «العهد الدهري الموثق» و«حضارة الوحي» و«الأصول والفضول» وغير ذلك من المصطلحات التي نحتها ليقيم نوعاً من الإحكام ـ ولو كان شكلياً ـ بين مقولاته المتعددة.

غير أن اللافت للنظر أيضاً، أن المؤلف لم يقنع بالخطوة الأولى : رد الاعتبار لمصطلح «الأصولية»، وبالخطوة الثانية : تأسيس نظرية جديدة تماماً. لكنه يهدف في النهاية، إلى أن تكون هذه النظرية منطلقاً لاستراتيجية حضارية تقوم على أساس نموذج إنساني عربي إسلامي. يعبر عنه بلغته البالغة الخصوصية مثلاً في فقرة بعنوان «الأصولية بين استراتيجية التكريس ومراس التأسيس».

وبعد، هل يمكن أن نقول إننا بعد أن أخفقنا في العالم العربي، خلال عصر النهضة الأولى والثانية، في اجتياز اختبار الحداثة على الطريقة الغربية، نحاول اليوم ـ عبر محاولات يائسة ـ الارتداد إلى الماضي ليصبح هو المرجعية الأساسية لنا، بعد أن

فشلنا في الحاضر، وعجزنا عن اللحاق بركب المستقبل؟

وهل محاولة صياغة نظرية كبرى في «الأصولية» هي إحدى هذه المحاولات المتعددة التي يقدم عليها مفكرون عرب وإسلاميون متعددون لمقاومة تيارات العولمة السياسية والاقتصادية والثقافية المتعددة؟

وهل هذه المحاولة التي ترمي إلى تجديد الذات الحضارية، قادرة فعلاً على النهوض بمهامها في الإحياء الثقافي؟ أم أن تركيزها على الماضي اللاهوتي، وبعدها الشديد عن المشكلات المعرفية التي يتصدى لها الفكر العالمي المعاصر، وافتقارها للمنهج المستقبلي، سيجعلها عاجزة عن إيقاظ الأمة من سباتها وتحريك القوى الحية فيها؟

أسئلة متعددة تثيرها هذه المحاولة الفكرية الجسورة، التي يستند فيها الأستاذ أسامة خليل إلى ثقافته الفلسفية العميقة، وشجاعته في طرح أفكاره التي قد لا تلقى القبول العام.

بيد أن هذه الممارسة الفكرية المتميزة تثير التفكير، وتحث المثقفين على أن يمارسوا البحث في مجالات التحديات الكبرى التي تواجه الأمة العربية. وهل هناك تحدٍ أعظم من إثارة قضية المصير والمستقبل في عالم يفتقر إلى اليقين، ويحتاج بالتالي إلى خرائط معرفية جديدة قادرة على أن تزيد من فاعلية الإنسان المعاصر؟

أ. السيد يسين

مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

القاهرة في ٢٣ أغسطس ٢٠٠٠

«الأصولية» والاتصالية الحضارية الإسلامية

محمود العزب

يعيش العالم العربي اليوم مرحلة تاريخية تتداخل فيها أصداء المقولة المركزية السابقة حول «تحديث الفكر الإسلامي»، مع الدعوات الجديدة التي ترفع شعار «أسلمة الحداثة» وتمثل ردود الفعل الناجمة عن الإخفاقات النظرية والعملية للمرحلة الحديثة السابقة التي لم تستنفد كل أطروحاتها بعد.

والكتاب الذي يقدمه أسامة خليل هو خلاصة اجتهاداته الفكرية وعمله المتواصل من موقعه في أوربا في العقود الثلاثة الأخيرة من أجل تأصيل الفكر العربي الإسلامي وتدعيم الحوار الحضاري على الساحتين الداخلية والخارجية.

يقدم المؤلف في الباب الأول عدداً من الأطروحات التي تمس فلسفة التاريخ وتاريخ العمران البشري وفقه اللغة العربية، يشفعها بدراسات تطبيقية ونقدية لصفحات وفصول من فكر النهضة الأوربية ومشاريع النهضة الإسلامية الحديثة. وفيه محاولة لإرساء قواعد نظرية جديدة يصر على تسميتها بـ«الأصولية» ضارباً عرض الحائط بالمحظورات الناجمة عن الاستعمالات «القدحية» لهذا المصطلح في ظروفنا الراهنة «التي انكسرت فيها شوكة حضارتنا وفقدت فيها قدرتها النمائية الذاتية، مما انتهى إلى رج مفهوم الأصول وتعنيفه». وهو المفهوم الذي يبدو تعلق أسامة خليل به في اختياره للمفردات حين يصفه بأنه «أهم وأعز المفاهيم التأسيسية لحضارتنا العربية الإسلامية».

فالأصولية التي يخلص إليها «أصولية بمعنى آخر» : أصولية معرفية تؤسس

العلوم ومناهجها. وأصولية حضارية تحكم وتوجه تاريخ التدافع والتآخذ بين الجماعات والأمم. فضلاً عن كونها كما يقول، استراتيجية في الصراع بين الحضارات حول الهيمنة الروحية والسيطرة المادية.

أما شروحات هذه النظرية ومعاني المصطلحات والمفاهيم الجديدة فيها فهو ما نجده في الباب الثاني الذي يتم فيه إخضاع النظرية والمصطلحات والمفاهيم للنقد والمراجعة والتقييم مع عدد من المفكرين المصريين والعرب من مختلف المدارس الفكرية والتيارات السياسية. وهو ما سوف يستمتع القارئ بمتابعته وهو يجوس خلال فصوله التي تسجل أطروحاتهم وأفكارهم وأمانيهم ومخاوفهم وثناءاتهم واعتراضاتهم تسجيلاً أميناً مباشراً. فجاءت كما ذكروها في جو المصارحة البناءة والرغبة في التثبت والإيمان بالتعددية والاختلاف الذي عرفت به ندوات معهد اللغة والحضارة العربية الذي يديره أسامة خليل بالعاصمة الفرنسية.

في هذه الندوات يسجل الدكتور حسن حنفي اعتراضاته على ما يسميه بالبدايات الدينية والميتافيزيقية والفلسفية التي تخرج فيما يقول بالبحث التاريخي من دائرة العلم الموضوعي. ويطالب أسامة خليل بالاختيار بين العلم واللاهوت. ويسجل محمود أمين العالم اختلافه الجذري من حيث أنه يرى أن هناك دوراً منطقياً في تأسيس الحضارة والاجتماع على عهد لاهوتي يرى أنه نقطة صفرية غامضة لا تصلح بالتالي لأن تكون نقطة تأسيس أو بداية للتاريخ. فضلاً عن غياب الجانب الاقتصادي الاجتماعي الذي يرى أنه جوهر الحركة التاريخية.

ويلاحظ عبد الوهاب المسيري ظاهرة التأرجح لدي أسامة خليل بين المصطلحات الدينية والعالمانية واجتهاداته في الحفاظ على مقولة الإنسان في الوقت الذي يؤكد فيه على الوحي الإلهي. ويدعوه للاستمرار في تعميق هذه النظرية التأسيسية «لأننا في حاجة، في هذه المنطقة وفي هذا الوقت إلى فكر تأسيسي». ويؤكد جورج طرابيشي على أهمية هذا العمل الذي يقول إنه منذ زمن بعيد لم يقرأ محاولة مثله في فلسفة التاريخ. لكنه يرى أن نقطة قوة هذه المحاولة، في مجال فلسفة التاريخ، هي أيضاً نقطة الضعف

التي تجعلها في قطيعة مع علم التاريخ.

ويضيف رشيد صباغي أن أهم ما نستخلصه من هذا العمل هو إمكانية تكوين خطاب غايته السياسية والأخلاقية : توحيد الجغرافيا الحضارية الكتابية، والربط بين الرسالات السماوية في إطار ما يسميه أسامة خليل بـ «الإسلام العام». وهذه هي فكرة «الاتصالية الإبراهيمية» التي يرى چورچ طرابيشي أنها تعبر عن رؤية أسطورية وليس عن رؤية عقلانية للتاريخ. وهذا ما دفع مصطفى صفوان إلى توجيه السؤال المحدد التالي : هل يضفي أسامة خليل التاريخية والعالمنة على المقدس أم أنه يضفي القداسة على التاريخ؟

ويجمع هاشم صالح بين «الأصولية التاريخية» لدى أسامة خليل والأصوليات السياسية الحالية، التي تخشى عمليات الحفر الأركيولوجي وعمليات الكشف عن التكوين التاريخي للأصول، وتريد تغطيتها برداء التبجيل والقداسة. بينما يرى فيصل جلول أن أسامة خليل اشتغل على مصطلح الأصولية ليعود به إلى معناه الأصلي. وهذه هي الضربة التي يوجهها إلى كل من يخلط بين الأصولية بمعناها العلمي والحضاري والأصولية بمعناها السياسي الشائع.

ويضيف محمد حافظ يعقوب أن هذا العمل فيه حدس وتأمل. وفيه أيضاً، اهتمام بحوادث التاريخ والشروط التاريخية المحيطة بكل مرحلة. فهو عمل موسوعي هيجلي ينحو فيه التاريخ بكل الأحداث والأفكار والأديان والفنون والعلوم نحو فكرة العهد وأصوله الخالصة، التي تمثل نقطة البداية. والسؤال الحقيقي هو : هل نؤمن بهذه البداية أم لا؟ لكن الإجابة لا تغير من قيمة هذا العمل الفلسفي.

ويقول فؤاد نهرا إن نقد الحداثة الأوربية يكشف عن الطابع الإسقاطي والانتقائي للفكر التاريخي. وبالتالي فإن الموقع الحضاري للأمة الإسلامية، وواقعها التاريخي يمثلان مرجعية الفكر التاريخي لدينا. وهو يقارن بين الأصولية التاريخية لدى أسامة خليل والمادية التاريخية لدى ماركس فيما يتعلق بالتأسيس العلمي. أما فيما يتعلق بالتأسيس الحضاري فهو يقارن بينها وبين النظرية القومية لدى ميشيل عفلق من خلال

مفهومه عن «الرسالة الخالدة». فيقول إن مفهوم الرسالة الإسلامية الخالدة لدى ميشيل عفلق هو ما نجده في الرسالة الأصولية الإسلامية، التي وحدت ـ بالله وفي الله ـ كافة الديانات السماوية التي تنتمي إلى عهد الله.

ولعل هذه النقطة الخاصة بوحدة الرسالة الإسلامية والاتصالية الإبراهيمية، والجدل الفقهي، والتمايز التاريخي بين حلقاتها، هي من أكثر النقاط توسيعاً للآفاق وإثارة لبعض المخاوف والتحفظات. وإذا كان حسين عبد القادر قد أبدى قلقه وحيرته وسجل مخاوفه في هذا الصدد، فنحن نرى أن التعمق في هذه المواضيع كان هاماً ومفيداً. لكننا نختلف مع أسامة خليل في قوله بحداثة الديانة اليهودية، الذي يؤسسه على البحث التاريخي، من جهة، وعلى فقه التأويل، من جهة أخرى، استناداً إلى قوله تعالى : **{ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين (٦٧)} آل عمران.**

نعم في زمن موسى عليه السلام، لم يكن لفظ «يهودي» موجوداً لكن ميلاد اليهودية وخصوصيتها بالقياس إلى «الموسوية» مسألة شديدة التعقيد. خاصة وأننا نرى أن اليهودية وإن أحدثت نوعاً من التخصيص إلا أنها اسم حديث لديانة أقدم.

كما نود أن نسجل في النهاية إعجابنا بالتأصيل اللغوي لمصطلح «الأصولية» والرجوع إلى جذوره الاشتقاقية في اللغات السامية وفي النحو والصرف العربي. فهناك جهد كبير جداً في هذا الميدان نتفق معه بل وأفادنا بالفعل.

أ. د. محمود العزب
جامعة الأزهر بالقاهرة
مشارك بالمعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية بباريس
باريس في ٢٤ أغسطس ٢٠٠٠

تمهيد

لم تكن الحضارة العربية الإسلامية وليدة محض ذاتها، بل ثمرة تلاقح الذات الحضارية العربية وترافدها مع حضارات الأمم البشرية المفتوحة والمجاورة.

واليوم والانحسار الفكري والتفتت الحضاري واقع راهن. تبدو الاستقامة الفكرية والإقامة الحضارية كوعود وأمانٍ تتطلب جيلاً جديداً، وجماعة فتية يحملها واقع حضاري قادم. فنحن نأمل في جيل فتي يجمع بين الإيمان بالذات الثقافية وقوة دفع الواقع الحضاري. وعلينا أن نتهيأ للنهضة الجديدة لكننا لا نستطيع أن نتنبأ بموعد تحققها.

إن تجديد أصول الحضارة العربية الإسلامية يعني، ضمن ما يعني، البحث في الأصول العربية والمصادر الإنسانية الشرقية والغربية التي كان لها أبعد الأثر في تشكيل هذه الحضارة. ذلك أن مسألة النهضة تتطلب التزود من عيون الثقافات العالمية شرط أن لا يكون ذلك تبعية وامتثالاً. فالاستيعاب الواسع، وإعادة البناء، واستئناف الإبداع ـ وفقاً للمعايير والنماذج الذاتية ـ واجب حضاري يلقي على كواهلنا بمسؤولية البحث عن تلك المعايير والنماذج الذاتية، التي دائماً ما نشير إليها دون أن نعرفها ونحددها بشكل دقيق.

المؤلف

القاهرة / باريس

٣٠ أغسطس ٢٠٠٠

الباب الأول

المقدمات

الفصل الأول

المصطلح

مصطلح «الأصولية» ومصيره السياسي الراهن

كانت جهات «الغرب السياسي» تسمي ثورات التحرر العربي والقومية العربية بـ «الحركات الوطنية»، مستخدمة مصطلح الـ Nationalisme ليس بالمعنى الإيجابي لكلمة «الوطنية» الذي يقارب مفهوم الـ Patriotisme عندهم، ولكن بالمعنى القدحي المتطرف المرغوب عنه، الذي يحيل عندهم إلى الحركات النازية والفاشية وأحزاب الجبهات الوطنية، التي تقع على أقصى يمين الخريطة السياسية الأوربية.

واليوم، تتعامل هذه الجهات مع الحركات والتيارات السياسية الدينية «عندنا» سلبياً. وتراها على شاكلة الحركات الدينية الرجعية والمحافظة في أوربا. فتسميها تارة بالـ Fondamentalisme وأخرى بالـ Intégrisme. وهي مصطلحات طيبة لو اكتفينا بترجمة الـ Intégrisme بالتمامية والـ Fondamentalisme بالأسية أو بالأساسية أو حتى بمصطلح الأصولية الذي يفيد تأصيل الأعمال والمعارف.

بيد أن الغرب لا يفهم هذين المصطلحين اشتقاقياً، ولكن براجماتياً وفقاً

لظروفه التاريخية الخاصة، التي تدمغ هذين المصطلحين بختم التخلف ومحاربة التقدم أو ما يسمى بالتعصب الديني Le fanatisme religieux . وهو يخلط هذه المصطلحات بمصطلحات صدامية أخرى، مثل مصطلح الإسلام الجذري L'Islam radical أو المتطرف Extrémiste. والملاحظ أن الغرب لا يتعامل، إلا فيما ندر – وذلك في بعض الأوساط الأكاديمية – مع منطق وأفكار هذه الحركات السياسية الإسلامية. فهو يفضل تقديمها، إعلامياً، على أنها ـ بوجه عام ـ حركات عنف أعمى أو ردود فعل ضد التقدم والعقلانية والمعاصرة. والملاحظ، أيضاً، أنه بالرغم من وجود قلة ممن يَنْظرون لهذه الحركات باعتبارها تعبيرات إيديولوجية متنوعة عن وضعية المستضعفين في الأرض. فإن هناك اتفاقاً عاماً على إدانتها، من وجهة نظر الغرب الثقافي، باسم مجموعة مختلطة من الأحكام حول قيم الحداثة ومبادئ حقوق الإنسان .

وإذا انتقلنا إلى الشارع السياسي والثقافي العربي، فنحن نلاحظ أن تعاظم الحركات الإسلامية ـ في الثمانينيات والتسعينيات ـ، ورواج أعراف وتقاليد وتوجهات ترتبط بالتيار الديني الحامل لهذه الحركات، أجبر فئات الأنتلجنتسيا العربية (من قومية واشتراكية وشيوعية وليبرالية) على التعامل المختلف مع هذه الحركات : فبعد عهود التجاهل والتعالي، في الخمسينيات والستينيات، بدأ نوع من الحوار المتعالي يفترض تنوير الانتلجنتسيا التحديثية لأفكار وأعمال هذه الحركات.

وعلى مدى مسارات التجاهل والحوار راجت مصطلحات مختلفة كالسلفية

والتعصب الديني والإسلاموية وغيرها حتى شاء سوء الطالع أن يستحسن البعض عن قصد أو عن جهل استخدام مصطلح «الأصولية» العزيز علينا علمياً وحضارياً.

إن استخدام هذا المصطلح لتوصيف التيار الإسلامي بشكل عام، وحركات العنف الديني على وجه الخصوص، في نفس الوقت الذي يتم فيه تناول حركات العنف والعصيان الطارئة والمنفلتة كصور معبرة عن هذا التيار عموماً، ومفاتيح لتفسير نشأة الأصولية وتحديد طبيعتها هو ـ على أقل تقدير ـ خطأ خطير نحرص على تأكيد اختلافنا معه والتحذير من عواقبه : فنحن نرى ـ على النقيض من هذا الموقف المتعالي الذي يدعي ترشيد «أصولية» غير مفهومة أو مفهومة مجازاً وتجاوزاً ـ أن «الأصولية الحقة» ليست هي التخلف والعنف وردود الفعل اللاعقلانية لكنها المراس العقلاني المنظم لفاعلية كل جماعة بشرية في تعاملها العلمي * والعملي مع الواقع من أجل إعادة صياغته وامتلاكه. فـ «الأصولية» تخالف وتضاد ردود الفعل الحماسية والشحنات المدمرة المجنونة، لدى بعض الحركات السياسية والاجتماعية. كما أنها تختلف عن الأمل الساكن في انتظار المخلص، الذي قد لا يجيء. إن الحركات «الأصولية»، بمعناها العميق، الذي ينطبق على الرسالات الدينية والمذاهب الفكرية وحركات النهضة الكبرى، لا تتحقق في التاريخ إلا في لحظات تأسيس علمي وحضاري نادرة وفريدة.

---

* انظر : الباب الثاني، الفصل الثالث، التقييم، الأصولية الحضارية وعلم الأصول ص ١٧١، ص ١٧٨.

بيد أن هذه الحركات ـ فيما عدا بعض الاستثناءات الفارقة ـ كثيراً ما تعيد جمع جملة ما أبرمته ـ بعد مهلة من التأمل والاستبصار الذاتي ـ في مدونات لاحقة تكرس ما تم إنجازه، ولا تعبر بالضرورة عن عبقرية وحيوية فعل التكوين.

إن هذه المهلة الزمنية بين فاعلية العبقرية التأصيلية العميقة وخطابها التوثيقي الظاهر هي ما يولج الفكر والعمل الأصوليين في شبكة التشابه التي تجمع بين الخطاب الأصولي الذي يلازم عملية التأصيل وبين الخطابات الأصولية المجازية التي قد تسبقها، كالنداء والدعوة أو تعقبها لتثبيت ما تم تأصيله والاستئثار بريعه من الفضل والتفوق والهيمنة.

لقد أدت هذه الطبيعة النقيضة للفكر والعمل الأصوليين (كفاعلية حاصلة عميقة، من جهة. وكأشكال توثيقية لخطابها الظاهر، من جهة أخرى)، بالتضافر مع الخلط الإعلامي الجاري بين «الأصولية» الحقة والأصوليات المجازية ـ التي تشترك معها في بعض السمات الجزئية والعارضة ـ إلى تشابه مفهوم «الأصولية» نفسه الذي أصبح اليوم يعني الكثير، دون أن يعني شيئاً على وجه التحديد.

إلا أنه بالرغم من هذا التشابه الناجم عن تلك الطبيعة النقيضة للخطاب الأصولي، وبالرغم من تشويش الأدبيات السياسية الراهنة، فإن تاريخ المجتمعات البشرية والمناهج والعلوم الأصولية يؤكد الماهية العقلية والطبيعة الحضارية لهذا المفهوم : فـ «الأصولية» هي مراس التأسيس العبقري في المناهج والميادين العلمية الإنسانية والطبيعية. وهي أيضاً مراس التأصيل العبقري لأعمال الجماعات

البشرية في ميادين العلاقات والتنظيمات والمؤسسات الاجتماعية. وهي كذلك، في بعض تعيناتها، بمثابة «استراتيجية» عبقرية تفسر التدافع * والتآخذ الحضاري، وفقاً لتصور حيوي كلي يتكامل فيه تاريخ الإنسانية من حيث هو توجه ومسيرة، ومن حيث هو قيم تحكم هذا التوجه ومعانٍ تستخلص من هذه المسيرة.

لذلك، نقترح أن نتخلى عن تلك التداعيات التي قد تربط مصطلح «الأصولية» بهذه الحركة أو الجماعة أو بهذه الظاهرة الاجتماعية أو بتلك التعبيرات السياسية. وأن نتتبع الخطوات المنهجية في الفصل الأول من هذه المقدمات :

أولاً، في تحليل مبنى مصطلح «الأصولية» ومعناه في مباته اللغوي العربي القديم، واستعمالاته المعتبرة في تراث الفكر الإسلامي.

ثانياً، في دراسة ما طرأ، في ثقافة الستينيات، من استعمال قدحي حادث لهذا المصطلح بمعنى الاعتدال ـ غير الثوري ـ والمحافظة. وثبات هذا الاستعمال القدحي في العقود التالية، مع قلب محتواه من الاعتدال إلى التعصب والتطرف، ومن المحافظة إلى العنف والإرهاب.

وذلك قبل أن نتطرق، في الفصل الثاني من هذه المقدمات، لعدد من الدراسات النظرية والتطبيقية لـ «الأصولية» باعتبارها روح الإفصاح الوجودي والاتصال الإنساني والبناء الحضاري.

---

* التدافع : {ولولا دفع الله الناس بعضَهم ببعضٍ لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين (٢٥١)} البقرة.
التآخذ : {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ...(١٣)} الحجرات.

وخلاصة ما نستنبطه من كل ذلك ونستدل عليه، في ميدان فلسفة التاريخ، وبالتالي، نستبق طرحه منذ البداية :

أن «الأصولية» هى عصب المشروع الحضاري الإنساني العام.

أن كل أمة تعمل على إقامة منجزاتها وبسط فضائلها الخاصة وسط عموم أعمال البشر وأيامهم.

أن كل أمة تعتبر حضارتها النموذج الأمثل لقراءة وتحقيق المبادئ أو الأصول الكلية العالية العامة.

أن هذه الأصول هي أصول عهد العمران. الذي حملته ووثقته، منذ القدم، حضاراتنا الكتابية، وأعادت تجديده فيما سبق. والذي نريد اليوم أن نستأنف قراءته وأن نكرر تجديده.

«الأصولية» : مبناها ومعناها

ظاهر الأمر أن «الأصولية» مصطلح جديد في معانيه واستعمالاته في فكرنا السياسي الراهن، المحكوم بواقع التداخل اللفظي والمعنوي بيننا وبين غيرنا، أي بين لغة الأنا ولغات الآخر، مما انتهى إلى نشأة «لغة ثالثة»، وظهور «فكر ثالث»، وتكوين «ملكة ثالثة»، أياً كان حكمنا وتقييمنا لهذه الظاهرة. لكنها قبل ذلك مصطلح قديم المبات * في صميم لغة وعلوم حضارتنا العربية الإسلامية.

---

* تعني مادة "أُص" أو "أُس" US في اللغة السومرية العقل أو الفهم كما تعني أيضاً الدم ومنه صلة الدم "الرحيمية" ومعاني الأسلاف والموت. ولقد امتد هذا الجذر اللغوي إلى الأكادية التي تفرع فيها المعنى إلى مادتين : الأولى : أصولتو USULTU، والثانية : موتو MÛTU وتعني الموت، ومنها : ميتو وتعني الميت أو السلف. وفي مسار تفرع هذا الجذر السومري في اللغات الشمالية والغربية وخاصة الفينية والمجرية تتوازى معاني السلف والأب أو الجد العجوز والموت والدم وصلة الرحم "القرابة".
Gastony Clmon-Gabriel Dictionnair d'Etymologie Sumérienne, Ed. E. DE BOCCARD 1975 Paris ولقد تفرع هذا الجذر السومري الأكادي في اللغات السامية واللغات العربية القديمة. ويمكننا أن نجد في "لسان العرب" لابن منظور سجلاً بالمواد المتفرعة المترادفة التالية : أثل، أثن، أص، أصل، أس، أسل، أسن. فهذه المواد تشترك جميعها في المعنى، أو في المعاني المتقاربة السالفة الذكر مع تخصص كل منها وفقاً لظروف وملابسات استعماله. فالأثين والأثيل هو الأصيل والقديم، بينما حافظ الأثيل على صلة بعيدة بالموت في بيت أبي ذؤيب: وقد أرسلوا فراطهم، فتأثّلوا ... قليباً سفاها كالإماء القواعد. ونجد معاني القدم والشحم واللحم القديم في مادة أسن. فالآسان والإسان : الآثار القديمة. كما تتردد معانى العقل والفهم في هذه المادة فيما

وفيما يلي تفصيل ذلك :

يمكننا أن نقول ـ للوهلة الأولى ـ إن «الأصولية» مصدر صناعي مقيس على ما تواضع العرب على اشتقاقه، بإضافة الياء المشددة وتاء التأنيث، لمواجهة الكثرة الغامرة من المصطلحات الحديثة القادمة من الخارج. فالأصولية مصطلح شائع في الأدبيات الراهنة كترجمة لمصطلح Fondamentalisme كأثر من آثار التداخل الثقافي.

ولقد استقر هذا الرأي عند علماء العربية، يفسرون به ـ من وجهة النظر الصرفية ـ مصطلحات مثل الديكارتية والماركسية، وأخرى مثل الوطنية والقومية والبنيوية والوضعية والبروتستانتية والراديكالية وغيرها.

والمصدر الصناعي، في تعريفه، هو بناء صرفي مصوغ، من حيث الهيئة، بإضافة ياء النسب المشددة وتاء التأنيث إلى الاسم الجامد (غير المشتق) للدلالة على الصفة الجوهرية أو طبيعة الشئ أو بنيته أو نزوعه أو بالأحرى نزعته الخاصة، كالحجرية من الحجر، والإنسانية من الإنسان، والحيوانية من الحيوان. ولقد تطور

يلي : وما أَسَنَ لذلك يأْسُنُ أسْناً أي ما فَطَنَ. والتأسُن : التوهم والنسيانُ. وأَسَنَ الشئَ : أثبته. والأس والعص هو الأصل. وقيل : الأصل الكريم.. والأسُّ والأسَسُ والأساس تخصصت في معاني البداية (كان ذلك على أسِّ الدهر أي على قدم الدهر ووجهه) وأصل البناء. كما تعني : الدم (وهو متصل بالنفس) واللحم (والقلب ـ مسكن العقل في الثقافات القديمة ـ وأسُ الإنسان : قلبه لأنه أول متكون في الرحم). أما مادة أصل فمن معانيها الموت والهلاك : استأْصله أي قَلَعه من أَصله. وفي حديث الأضحية : أنه نهى عن المُستَأْصلَة ؛ هي التي أخذ قَرْنُها من أصله، وقيل هو من الأصيلة بمعنى الهلاك. واستأصل القومَ : قطع أصلهم. والأصيل : الهلاك ؛ قال أوس : خافوا الأصيلَ وقد أعيت ملوكُهُمُ ... وحُمّلوا من أذَى غُرْمٍ بأثقال. ويختلط الموت والعلم في : أصّلَ الشئَ : قتله عِلماً فعرف أصلَه. وفي معاني العقل : رجل أصيل : له أصل. ورأى أصيل : له أصل. ورجل أصيل أي : ثابت الرأي عاقل ... وفلان أصيل الرأي وقد أَصُل رأْيُه أصالة، وإنه لأصيل الرأي والعقل. وقولهم لا أصل له ولا فصل ؛ الأصل الحَسَب، والفصل اللسان.

هذا البناء واتسعت إمكانيات تركيبه، لتشمل، بالإضافة إلى الأسماء الجامدة، أسماءً أخرى مشتقة. فأصبح بمثابة «قصر الضيافة» للمصطلحات المولدة والوافدة، ومستودعاً للمصطلحات المجردة، وأرشيفاً لحركتها في اللغة، تحت تأثير الدفع الاجتماعي الداخلي، والتدافع ـ الخارجي ـ مع الجماعات اللغوية المجاورة.

المصدر الصناعي واسم النسبة

لو نظرنا على سبيل المثال إلى مصطلح مماثل للأصولية كمصطلح «الإنسانية» * لوجدناه يستوعب مجموعة من الدلالات الصرفية المتفرعة عن الأصل الفرنسي «إنسان» Homme الذي يرجع في أصله اللاتيني إلى كلمة Humus التي تعني التراب أو الأديم. فـ «الإنسانية» كمصطلح عربي في بنائه هذا، تستوعب الدلالتين الصرفية واللغوية للصفة المؤنثة في كل من Humaine وHumanitaire وللإسم المنسوب في كل من Humaniste وHumanitariste. كما يستوعب مصطلح «الإنسانية» ما يعادل المصدر الصناعي بمعناه الضيق والدقيق في مصطلح Humanité الذي هو اسم مؤنث يفيد معنى الصفة الجوهرية أو الملكة الطبيعية أو البنية الذاتية. ويستوعب أسماءً أخرى مثل Humanisme وHumanitarisme مؤلفة من أصل ورديف ثابت (لاحقة) هو رديف isme الذي يضيف معنى المذهب وما شابهه. فيكون مصطلح Humanisme هو «المذهب الإنساني» أما مصطلح

* لتوضيح الدلالات والأبنية المختلفة في الهيئة المشتركة لمصطلح «الأصولية»، نستعين هنا بمصطلح «الإنسانية» ونحيل في تصنيف أبنية ودلالات هذا المصطلح إلى اللغة الفرنسية حيث تنفرد كل دلالة ببناء له هيئته المتميزة.

Humanitarisme الذي يحتوي رديفاً ثانياً يفيد التكلف والمبالغة فالـ «إنسانية» فيه هي الإنسانية المفرطة أو حب البشر أو حب الغير La philanthropie.

ونلاحظ، بصدد هذا المصطلح الأخير، أن هناك من يفضلون إظهار هذا الرديف بإضافة حرف الواو، دون أن يكون لهذه الإضافة ضابط في الأصول الأجنبية، ولا قياس في الأصول العربية. اللهم إلا أن يحمل القياس على التشابه مع أشكال اسم النسبة المؤنث، كالبرية والبرانية والبراوية والصنعانية والصنعاوية.

والظاهر أن استيعاب مصطلح «الإنسانية» لهذه الصفات والأسماء المختلفة يرجع إلى سعة هيئته التي تستغرق بناء المصدر الصناعي وبناء اسم النسبة.

كما نلاحظ، في نفس الاتجاه، أن ما جرى من توسيع للدلالة الصرفية للمصدر الصناعي ليفيد الأسماء المجردة التي لا يتسنى تكوينها بالوسائل التقليدية العربية الأخرى، والتوسيع الذي صاحب ذلك فيما يتعلق بشروط التركيب الصرفي، اقتضى تنبيه علماء الصرف على أن المصدر الصناعي يكون اسماً منسوباً إذا ما ذكر السند الموصوف أو قُدِّر. ويعامل، بالتالي، من الجهة الإعرابية، معاملة الصفة المشبهة.

اسم النسبة واسم المذهب

الحق أن من شأن هذا التنبيه أن يدفعنا إلى التساؤل عما إذا كان يصح أن نستنبط تصنيفاً جديداً بتمييز بناء صرفي ثالث يجمع أسماء المدارس والمذاهب والمعتقدات، يكون من جهة التركيب هو بناء الإسناد المقدر إلى اسم النسبة، وتكون

دلالته هي دلالة المذهب. فتتوفر لدينا بالتالي وسائل ثلاث لإفادة دلالة المذهب.

- وسيلة صرفية، هي بناء الإسناد المقدر إلى اسم النسبة. وهو التصنيف الجديد المقترح ونسميه «اسم المذهب» كأن نقول : الحنبلية والنقشبندية.

- ووسيلة صرفية نحوية، هي الإسناد الظاهر لاسم النسبة كأن نقول : المذهب الحنفي أو الطريقة التفتازانية.

- ووسيلة نحوية، هي التعبير المركب من مضاف ومضاف إليه كأن نقول : مذهب أبي حنيفة، وفقه الأشعري، وعلم الأصول.

المصدر الصناعي * واسم المذهب

بعد هذا التمييز بين اسم المذهب واسم النسبة، يمكننا أن نميز أيضاً بين المصدر الصناعي واسم المذهب فنقول :

إن الفارق الدلالي بين الاسم المجرد في بناء المصدر الصناعي والاسم المجرد في بناء اسم المذهب يكمن في نوعية الصلة بين الاسم المجرد والأصل اللغوي المبني عليه. فهي صلة جوهرية شاملة في البناء الأول. إذ نقول : المادية من المادة، والروحية من الروح، والحيوانية من الحيوان. وهي صلة عرضية جزئية في البناء الثاني يرتجلها البشر. إذ نقول «الرشدية» نسبة إلى ابن رشد، وليس في

---

* المصدر الصناعي هو الذي نبرزه في فهمنا لمصطلح «الأصولية». وعليه فنحن عندما نميز اسم المذهب - داخل نفس البناء الصرفي - فنحن نرفض التواطؤ على اعتبار أن الأصولية اسم مذهب، وتغييب حقيقة كونها مصدراً صناعياً.

الرشدية ما يمت بصلة طبيعية إلى اسمه ولا إلى دلالته اللفظية. وطبيعة الصلة بين الأشعرية والأشعري هي طبيعة الصلة العرضية التي يتميز بها اسم النسبة.

أردنا بهذا الإسهاب التأكيد على الطابع العرضي الاصطلاحي الذي يجمع بين اسم المذهب واسم النسبة من ناحية، ويفصل من ناحية أخرى بينهما وبين المصدر الصناعي.

تصريف مصطلح الأصولية

ومصطلح «الأصولية» تبلورت في هيئته جملة من الدلالات الصرفية والمعجمية والاستعمالية التي تتطلب جهد التدقيق من أجل فصلها وتوزيعها حتى تتحقق الفائدة باستخدامها المحدد المناسب كاستخدام المثقاب في الثقب وليس في الدق أو الفك والربط.

فالأصولية كمصدر صناعي، مفهوم كامن في صميم العربية. يعمل كملكة طبيعية في فكرها وفي حضارتها، وإن لم يُعلَن عنه في لفظه وحدِّه الصرفي. والأصولية، كاسم نسبة، مصطلح تواتر استعماله على مدى تاريخ الفكر العربي الإسلامي، لوصف علوم التأسيس الحضاري، مثل أصول الدين والفقه والنحو وأبواب هذه العلوم وفصولها ومبادئها ومناهجها ومصادرها ونتائجها والمشتغلين بها. كما جرى استعماله، أيضاً، كاسم قائم بذاته للعلماء المشتغلين بهذه العلوم، وذلك باستخدام ألف ولام التعريف والتنوين والإضافة. أما الأصولية كاسم مذهب، فليس له مثيل في الاستعمال قبل العقود الأربعة الماضية في تاريخنا العربي. طرأ

عليه كترجمة لاسم المذهب المسمى في الفكر الغربي بالـ Fondamentalisme.

والحق أن الدلالة العميقة لمصطلح «الأصولية» في حضارتنا هي دلالة الاسم المجرد في بناء المصدر الصناعي وليست دلالة اسم المذهب. فالصلة طبيعية بين المصطلح وأصله الاشتقاقي، فضلاً عن الطابع الحيوي لهذه الدلالة :

فمصطلح الأصولية، بحكم دلالة مادته اللغوية، أقرب في محتواه إلى مصطلح Archae اليوناني ومصطلح Principia اللاتيني منه إلى مصطلح Foundation الإنجليزي أو مصطلح Fondaments الفرنسي. فالأساس والأسس هي من المعاني التي تخصصت في البناء، والتي ليس بوسعها أن تحتوي في حدود حدسها المعماري ثراء الفاعلية النمائية للدلالة اللغوية لمادة «أصل» بعد تصريفها في صيغة الجمع «أصول» وتركيبها كمصدر صناعي. فالأصول كما يقول أبو هلال العسكري، هي أصول لفروع تكون بدورها أصولاً لفروع أخرى بينما يكون الأساس أساساً لبناء لا يصح أن يكون أساساً لبناء فوقه.

إن الأصولية مفهوم معرفي وحضاري للكون والوجود : الأصول فيه هي المبادئ أو العلل أو العناصر الأولى، وهي أيضا قواعد التفريع والتجديل التي تحكم تجامع العناصر والعلل وتصريفها.

وعليه تكون العقيدة المذهبية «أصولية» ولا تكون كل «الأصولية». فهي أصولية على وجه الصفة والانتساب إلى جدل الأصول، وليست الأصولية بمعنى المذهب الجامع المانع الذي يحصر كل الأصول في فصوله ويغلق على فروعها أبوابه. فالمذاهب والجماعات والحركات والمدارس الفكرية تنتسب، بشكل أو بآخر،

إلى الأصول، وليست الأصول هي التي تَمُتُّ إليها أو تحط في مناسرها أو تعتصم في مقراتها ودفاترها.

وبالجملة، إن الدلالة المعرفية والحضارية الشاملة لمصطلح الأصولية لا تتلاءم مع استعماله كاسم مذهب في العربية. وهي علة غياب هذا الاستعمال حتى دخوله الطارئ في ظروفنا الراهنة، التي انكسرت فيها شوكة حضارتنا، وفقدت فيها قدرتها النمائية الذاتية، مما انتهى إلى رج وتعنيف مفهوم الأصول الذي هو من أهم وأعز المفاهيم التأسيسية لحضارتنا العربية الإسلامية. ذلك أنه من شأن الترويج الجاري لهذا المصطلح في هذه الصورة العبثية التي تربطه بالحركات السياسية والتنظيمات والمذاهب الدينية المحافظة والمعتدلة تارةً (في أدبيات الستينيات والسبعينيات) والمتطرفة تارة أخرى (في أدبيات الثمانينيات والتسعينيات)، ما قد يحمل الضيم على المفهوم العلمي والحضاري الأصلي لهذا المصطلح، وينذر بتكريس هذا الفهم الغامض المتدني وفقا للمثل القائل : (خطأ شائع خير من صحيح مهجور).

«الأصولية» كعقلانية معتدلة
في التحليل الثقافي

يمكننا ـ في حدود معرفتنا الراهنة ـ أن نقول إن أنور عبد الملك هو أول من تبنى مصطلح "الأصولية" كترجمة مباشرة لمصطلح : Le Fondamentalisme فـي دراساته ـ في الستينيات والسبعينيات ـ لتاريخ الحركة السياسية المصرية في العصر الحديث.

ومن أهم هذه الدراسات رسالة الدكتوراه التي كتبها باللغة الفرنسية، والتي نشرت فيما بعد تحت عنوان : (نهضة مصر) (١).

ينطلق أنور عبد الملك من ملاحظة إخفاق النهضة وانكسارها، في مرحلتيها الأولى والثانية :

ـ المرحلة الأولى، مرحلة «المشروع الحضاري العظيم لمحمد على لبعث الدولة

---

(١) أنور عبد الملك، نهضة مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة عام ١٩٨٣.

الإسلامية العصرية القومية ونقل صولجانها من القسطنطينية إلى القاهرة» (٢) الذي كسره الغرب بمعاهدة لندن عام ١٨٤٠.

- والمرحلة الثانية، هي «المشروع الحضاري لحركة الضباط الأحرار والذي كان وريث ثورات عرابي وصحبه والوفد المصري والثورة الوطنية والاجتماعية بعد الحرب الثانية» (٣)، الذي انكسر عسكرياً عام ١٩٦٧، وانكسر نهائياً بموت جمال عبد الناصر عام ١٩٧٠.

فيما يتعلق بالمرحلة الثانية، يتساءل أنور عبد الملك عن معوقات هذا المشروع التي أدت إلى ما يسميه بـ «الحرب في الظلام» بين الإسلام السياسي والضباط الأحرار من ناحية، وبين اليسار الوطني والدولة من ناحية أخرى. ويرى أن التفسير السياسي لا يصلح لأن الجميع - فيما يرى - يشتركون في نفس الأهداف الخاصة بالجلاء والقضاء على الاستعمار وتأييد حركة التحرر العالمية، ومواجهة الصهيونية، والوحدة العربية، والبعد الاجتماعي للثورة. كما يرى أيضا أن التفسير الاقتصادي - الاجتماعي لا يفي بالغرض، لأن التحليل الطبقي يكشف عن انتماء كل هذه القوى المتصارعة إلى نفس التشكيل الطبقي في الغالبية.

لذلك فمن أجل إكمال التحليلين السياسي والاقتصادي - الاجتماعي، يلجأ إلى التحليل الثقافي (الإيديولوجي) مرتكزاً على البعد التاريخي للحضارة المصرية. وفي هذا الصدد. يقدم تأكيدين لهما أهمية قصوى في تصنيفه وتوصيفه

---

(٢) نهضة مصر، ص ٨.

(٣) نهضة مصر، ص ٨.

الثنائي للتاريخ السياسي في مصر :

ـ فهو يؤكد أولاً، على أهمية البعد الثقافي المصري القديم، ويتجلى هذا في تحليله لفكر رفاعة الطهطاوي وإحالات هذا الأخير العديدة للحضارة المصرية القديمة.

ـ كما يؤكد ثانياً، على البعد الإسلامي الداخلي. ويتجلى هذا في إحالته لحركة النقد الأخلاقي الاجتماعي في القرن الثامن عشر، باعتبارها حركة مستقلة للنهضة قبل عصر التدخل الأجنبي، لكنه لا يتعرض لها بالتفصيل لخروجها عن الإطار التاريخي لدراسته. ذلك أن لحظة الانطلاق التاريخية التي يعتمدها في تحليل جذور التكوين الفكري الثقافي هي، على حد قوله، تلك التي بدأت بعد «وثبة مصر ضد الحملة الفرنسية بتجمع أبناء مصر في قاهرة المعز لدين الله عام ١٨٠٥ حول محمد علي» (٤).

وهو يرى أن مفتاح التمايز الفكري بين المدارس التكوينية للفكر والعمل في قلب نهضة مصر الوطنية قد تم ابتداء من هذه المرحلة الأولى في اتجاهين :
«اتجاه التحديث الليبرالي، واتجاه الأصولية الإسلامية .. أو بعبارة أخرى : اتجاه التغريب واتجاه التأصيل»، وإن كان تعبير «التحديث الليبرالي» من ناحية، و«الأصولية الإسلامية» من ناحية أخرى مازالا، فيما يعتقد، أدق وصفاً لهذين الاتجاهين الرئيسيين للفكر والعمل المصري والعربي على حد سواء (٥).

---

(٤) نهضة مصر، ص ١١.
(٥) نهضة مصر، ص ١٢.

يقيم أنور عبد الملك هذا التمايز على سؤال النهضة : لم الانحدار؟ وكيف النهضة ؟ ويقول : إن الاتجاه الأول يرى أن الانحدار جاء من فوات الأوان، ذلك أن مصر لم تمارس في وقتها الثورات الفكرية والصناعية التي جرت في أوربا وبالتالي - وعلى سبيل الإجابة - تكون النهضة هي ضرورة اللحاق بركب العصر الحديث، مع ملاحظة أن أصحاب هذا الإتجاه التزموا بضبط عملية محاكاة أوربا هذه على أساس الخصوصية المصرية الحضارية.

أما الاتجاه الثاني فيرى أن الانحدار جاء لابتعاد الفكر والثقافة عن أصول الإسلام وبالتالي - على سبيل الإجابة - لابد من العودة إلى أصول الإسلام لتحقيق نهضة مصر ومواكبة الحضارة على وجه - يلاحظ أنه - يكاد يلتقي تماماً مع دعوة المعاصرة أو التحديث الوطني النقدي.

هكذا يكون توصيف أنور عبد الملك للاتجاه الأول من جهة أنه يريد أن يضبط محاكاة الغرب على أساس خصوصية (التراكم والتعددية) الحضارة المصرية. بينما يعتمد الاتجاه الثاني على الأصول الإسلامية وحدها التي، فيما يرى، لا تتسع للمفهوم المركزي عنده، و هو مفهوم العروة الوثقى بين رجال الفكر والعمل في إطار الوحدة الوطنية وعلى أساس العمق التاريخي الحضاري المصري.

إن مفهوم النهضة عند أنور عبد الملك تحكمه فكرة «الدولة»، مما يضفي على ما يسميه بالاتجاه «الأصولي» سمة سلبية، من حيث أنه لا يتفق - وفقاً لتحليله الماركسي - مع مقتضيات نهضة الدولة المصرية الحديثة. وإن كان يلاحظ بنفسه التناقض التاريخي في هذا الصدد، حين يقول «فالدولة الحديثة، دولة مصر الحديثة، لا تتعرف على ذاتها في هذا الاتجاه إلى التقدم بخطى عكسية، لو صح

التعبير، بينما تعتبر غالبية البلاد أن هذا الاتجاه مرآة منظرة لحياتها، وممارستها اليـومـيـة» (٦). كما تحكم هذا المفهوم أيضاً فكرة «الثورة» : سواء بأبعادها الاجتماعية ـ حيث يعتبر رفاعة الطهطاوي رائد الاشتراكية في مصر، على العكس من محمد عبده الذي يصفه بأنه : شيخ المحافظين * ـ أو بأبعادها السياسية الديمقراطية والمضادة للمستعمر، مما يجعله يقف في صف عرابي ضد محمد عبده ويصف موقفه بالمحافظة والرجعية، ثم بالـ «چيروندية».

توصيف عبد الملك "لأصولية" محمد عبده

يصر أنور عبد الملك على تصنيفه الثنائي السابق، ويؤكد على البعد الديني الذي يعتمد عليه في توصيف «الأصولية» فيقول : «وكما نرى فإن الدين < عند

---

(٦) نهضة مصر، ص ٥٥٢.

* يقول محمد عبده : «وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين :

الأول تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله في حفظ نظام العالم الإنساني، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم، باعثاً عن البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل، كل هذا أعده أمراً واحداً وقد خالفت في الدعوة إليه رأي الفئتين العظيمتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة : طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم، وطلاب فنون هذا العصر ومن هو في ناحيتهم. أما الأمر الثاني فهو إصلاح أساليب اللغة العربية ... . وهناك أمر آخر كنت من دعاته والناس جميعاً في عمى عنه وبعد عن تعقله ولكنه هو الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة ... إن الحاكم وإن وجبت طاعته هو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم وأنه لا يرده عن خطئه ولا يوقف طغيان شهوته إلا نصح الأمة له بالقول وبالفعل. جهرنا بهذا القول والاستبداد في عنفوانه، والظلم قابض على صولجانه ويد الظالم من حديد. والناس كلهم عبيد له أي عبيد». * محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، الجزء الأول ص ١١ ـ ١٢، مطبعة المنار، القاهرة ١٩٣١، من خلال أنور عبد الملك، نهضة مصر، ص ٤٠١.

محمد عبده > هو المحور الذي تدور حوله المؤلفات والأعمال، فالتفكير الديني هو الموجه، خصوصاً وأن الحياة الدينية والحياة الاجتماعية في الإسلام ترتبطان ارتباطاً وثيقاً به» (٧).

هذه الرؤية تحكم توصيف عبد الملك لأفكار محمد عبده في العقيدة والفلسفة والفكر الإجتماعي والتاريخ إذ يقول : «تلك هي أفكار محمد عبده الرئيسية في العقيدة الدينية، والأسلوب مستمد من نفس الروح، إن الأساس، قاعدة كل تفكير ديني كما رأينا؛ هو القرآن. وتفسير النص المقدس يتم عن طريق الحس السليم والبصيرة الراشدة بعد أن يتم تسليك وتهذيب غاية التقليد.

إن محمد عبده لا يعود إلى نص سابق أو أبحاث قديمة، وإنما يعتمد على خبرته الشخصية المباشرة وهو بذلك لا يرفض أن يتخذ كنقطة انطلاق أو اختلاف أصحاب علم الكلام التقليدي والمدرسة الفلسفية الإسلامية فحسب بل يرفض كذلك وقبل كل شئ كل ما حققته العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر، وهو ما يكاد يجهله تماماً. والنتيجة: فكر ديني تقليدي أرثوذكسي (!) في جوهره خصوصاً فيما يتعلق بالله والرسول، معتدل في المسائل الثانوية، ينبع عن بصيرة راشدة، صائبة متسامحة تنشد التوازن وتحفظ بدورها أسلوب أخلاق عملية مقبولة مفيدة .. إن الكفاح ضد أسلوب «التقليد» ينبع من اعتبارات فلسفية مشوبة بالنزعة العملية (البراجماتية) فما دام العقل الإنساني واحد عبر الأزمان، ومادام البشر جميعاً يتمتعون بنفس الإدراك السليم فإن من حق كل إنسان أن يكتشف الحقيقة التي

---

(٧) نهضة مصر، ص ٤٠٢.

يتضمنها القرآن مباشرة ودون وساطة الشارحين والمعلقين إحياء لروحه. كذلك ولكي يتم فهم هذه الدعوة الموجهة إلى جمهور المؤمنين، بعيداً عن سلطة الشيوخ والطوائف الدينية والتقليد المتمثل في الأزهر الشريف، يجب أن يملك المسلمون وسيلة لغوية واضحة، خليقة بأن توصلهم إلى مكتب الفكر القرآني. لذلك فإن «إصلاح أساليب كتابة اللغة العربية» يمثل بالنسبة لمحمد عبده هدفه الثاني في الحياة ... أما النتائج التي توصل إليها محمد عبده في مجال النقد والتاريخ فقد كانت أكثر خطورة. فما دام القرآن هو المصدر الوحيد للحقيقة فلا ينبغي البحث عن أي مطابقة أو موازنة مع نصوص التوراة أو تلك التي ترجع إلى مصادر جاهلية سابقة على الإسلام. ... إن تفسير النهضة الأوروبية بالتفسير الإسلامي فقط «شعاع سطع عليهم من آداب الإسلام» يثير الدهشة. ليس الهدف هو استخدام النقد التاريخي لإعادة صياغة التاريخ الحقيقي والعودة من جديد، على أرض صلبة ؛ إلى بناء تاريخ جديد واقعي خصيب وإنما الهدف بعد تنقية الإسلام هو البحث في الإسلام عن وسائل إقامة صرح أخلاقي للمسلمين اليوم، أي في كلمة : إحياء وتقوية الشعوب والدول الإسلامية المعاصرة ... . ومرة أخرى يعلن محمد عبده عن اتجاهه العملي البراجماتي، غير أن آراءه الاجتماعية تظل في جملتها، وبصفة أساسية دينية إسلامية. إننا في عام ١٨٨٤، في فترة المنفى بباريس، ولم يحاول رئيس تحرير (العروة الوثقى) أن يجد في الراديكالية الليبرالية والجمهورية، ولا نقول في الاشتراكية، العنصر المحرك للنهضة المصرية والإسلامية .... إن موقفه تجاه السياسة وأفكاره السياسية نفسها، تنم عن محافظ متبصر،

بل ومرتاب في المثالية القومية والثورية المتمثلة في حركة أحمد عرابي ثم مصطفى كامل ... . دعا محمد عبده إلى التدرجية بتقديم التعليم والتربية على العمل السياسي والمطالب البرلمانية : «فلا بد من قرون تثبت فيها العلوم، وتهذب العقول، وتذلل الشهوات الخصوصية، وتوسع الأفكار الكلية، حتى ينشأ في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي» .... ولما كان محمد عبده ضد تولي الأمة الجاهلية، تصريف شؤونها وتحديد مصيرها كان من الطبيعي أن يدعو إلى الديكتاتورية المستنيرة، فطالب بالمستبد العادل ... . تطور وتنمية وتغير اجتماعي، هذا صحيح ولكن دائماً على المستوى النفسي الأخلاقي لا على مستوى المفهوم التطوري الحقيقي للمسيرة التاريخية.» (٨).

هكذا نستطيع أن نقول : إن توصيف أنور عبد الملك لما يسميه بـ «الأصولية» عامة، وأصولية محمد عبده على وجه التحديد، تحكمه فكرة العمق التاريخي المصري (التعددية الثقافية)، وفكرة الثورة (الثورة السياسية الاجتماعية وخاصة الاشتراكية)، في إطار فهمه لفكرة «الدولة» الحديثة. وعلى أساس هذه الأفكار ترتسم الطبيعة السلبية، أو على الأقل، حدود هذه الأصولية في نظر أنور عبد الملك والتي تتمثل في التناقض الحاصل من كونها اتجاه غالبية الشعب المصري ـ من حيث ارتكازه على أركان الدين الإسلامي ـ وعدم قدرتها بالرغم من ذلك، على المساهمة في بناء الدولة الحديثة على أساس من العلم الحديث والممارسة الجذرية السياسية والاجتماعية.

---

(٨) نهضة مصر، ص ٤٠٨.

"الأصولية" بين "الچيروندية" والتطرف

في كتابه (مصر الحديثة) الصادر عام ١٩٠٨ ص ١٧٩-١٨١ الجزء الثاني، يصف اللورد كرومر محمد عبده بأنه «چيروندي الإسلام» مستعيراً اسم الحركة «الچيروندية» ذات السياسة المعتدلة إبان الثورة الفرنسية، وهو الاسم المنسوب إلى إقليم «الچيروند» بجنوب غرب فرنسا.

يقول اللورد كرومر إن محمد عبده وتابعيه هم «چيرونديو الحركة الوطنية المصرية الذين يشكلون الوسط بين المسلمين التقليديين وبين مقلدي أوربا»، فهو الذي فتح الطريق أمام النظرية العالمانية الإسلامية، التي حاول تلميذه رشيد رضا تأصيلها في ماضي الخلفاء الراشدين. (١)

ولقد استعار أنور عبد الملك هذا التعبير ليصف ما يسميه بـ «الأصولية» في فكر محمد عبده، بقصد التنبيه على حدود التحديث والعقلانية المرتكزة على الذات الإسلامية.

فهو لا يفهم «الأصولية» من داخلها ـ فيما عدا اعتمادها على الأصول الدينية على وجه العموم ـ ولكنه يفهمها من الخارج، أي عن طريق المقارنة مع الطرف الآخر من المعادلة الثقافية الوطنية المصرية، أي بالمقارنة بالاتجاه التحديثي الذي يتحلى عنده بفضائل العلمية والثورية الاجتماعية ... إلخ.

بيد أن التصنيف الثنائي الذي يعتمده في تحليل التناقض بين القوي الوطنية

---

(١) انظر في ذلك : رشيد رضا، (الخليفة والإمامة العظمى) القاهرة ١٩٢٣.

المصرية في إطار مشروع النهضة، لا يفسر ولا يوضح حقيقة التناقض والصراع بين الإمام محمد عبده وعلماء الأزهر وغيره في مصر وخارجها، ومنهم علي سبيل المثال بمصر : زميله الأزهري الشيخ الجنبيهي* في كتابه (بلايا بوزا)، وبالشام : الشيخ النبهاني** في مناظرته مع الشيخ رشيد رضا.

أما التصنيف التبسيطي الثلاثي عند اللورد كرومر فهو أقدر على التعبير عن الاختلاف بين الاتجاه الإسلامي التقليدي والاتجاه الإسلامي الچيروندي، في حين أن تصنيف أنور عبد الملك لا يميز نظرياً بين هذين الاتجاهين، ولا نعرف بالتالي

---

* يعرض محمد محمد حسين موقف الشيخ الجنبيهي من محمد عبده فيما يلي :
«يقول الشيخ الجنبيهي في صلة محمد عبده باللورد كرومر وبالمستر بلانت : وفي ذلك الحين اتخذه اللورد أستاذاً ومرشداً يسترشد برأيه في كل عمل يطلبه في تنفيذ الغرض الذي أجمع عليه السياسيون، فكان الإصلاح الأزهري الذي ذهب بالدين وعلمه النافع أدراج الرياح من إشارات ذلك المفتون، وكذلك كان إصلاح المحاكم الشرعية ... ثم عينه مفتياً بالديار المصرية، ليكون له الحق في التدخل في شؤون الأزهر، الذي أجمع السياسيون على إخرابه. وهناك ابتدأت بلايا‹ه› (...) في الظهور فكان كل من أراد أن يلتحق بالمناصب العالية يتظاهر بازدراء الدين ورجاله». محمد الجنبيهي، بلايا بوزا، القاهرة، ١٩٢٦، عن : محمد حسين، الإسلام والحضارة الغربية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة ٧ ، ١٩٨٥، ص ٥٤، ٥٥.

** كما يعرض محمد محمد حسين مقتطفات من مناظرة بين الشيخ النبهاني والشيخ رشيد رضا، كما يلي :
«قال الشيخ النبهاني : قلت له : فلو قلتم : إن الشيخ محمد عبده هو فيلسوف الإسلام، بمنزلة ابن سينا والفارابي، لسلمنا لكم ذلك، وإن كان خلاف الحقيقة، لأنه لا ضرر فيه علينا، ولا على ديننا. وأما أن يكون من أفسق الفساق بتركه أركان الإسلام، ومع ذلك تقولون عنه : إنه في دين الإسلام إمام، فهذا شيء منكر لا يقبله أحد من ذوي الأحلام. فقال الشيخ رشيد : نحن لا نعتبره مثل ابن سينا، ولكن نعتبره مثل الإمام الغزالي. فانظر رحمك الله لهذا الضلال وهذه المكابرة، فإنه يسلم أنه كان تاركاً للصلاة والحج وأنه كان مسونياً ‹هكذا في النص›، ويقول إنه مثل الغزالي». ... ثم قال : «إن هؤلاء المفتونين الضالين قد مشوا ببدعتهم على إثر البروتستانت من النصارى، الذين يدعون إصلاح دين النصرانية، بتركهم العمل بأقوال أئمتهم السابقين، والإقتصار على ما في التوراة والإنجيل من أحكام الدين ... وقد سهل على هؤلاء المبتدعين تقليد البروتستانت، ولم يسهل عليهم تقليد أئمة المذاهب الأربعة، كما أنهم سهل عليهم تقليد إخوان الشياطين مثل محمد عبده وجمال الدين، ولم يسهل عليهم تقليد أئمة الأمة المحمدية بأسرها». الإسلام والحضارة الغربية، ص ٨١.

من هو الأحق بصفة «الأصولية»، التي أدخلها أنور عبد الملك في تاريخ فكرنا الحديث كترجمة لمصطلح الـ Fondamentalisme المرتبط بالبروتستانتية في الفكر الغربي ؟

هل الأجدر بهذا الوصف هو الإيديولوجيا الضمنية الشعبية ؟

أم الإسلام التقليدي المتمثل في علماء الأزهر الشريف ؟

أم الفكر الإسلامي التحديثي الچيروندي ؟

أم قاسم أمين وطه حسين ؟... !

أم أنور عبد الملك نفسه ؟ ... ! وهو الذي يعبر في مقدمة (نهضة مصر) تحت عنوان : «البحث عن مصر» عن توجه أصولي واضح ـ وفقاً لفهمنا للأصولية ـ حين يقول :

«ترتفع شيئاً فشيئاً، من زوايا تبدو لأول وهلة متباينة، نغمة الاستهزاء والتشكك، ثم التنكر لفكرة "النهضة" والتنديد بها وبمفكريها : فكيف تُرى تستطيع مصر الهامشية، وأمتنا العربية المتخلفة، كيف تستطيع مصر العربية أن تدعي لنفسها النهضة ؟

أليست النهضة مقصورة على أوربا، حيث تمت بالفعل "النهضة الأوربية" أثناء صعود البرجوازيات الأوربية الى السلطة، على أنقاض النظام الإقطاعي الملكي، وبفضل فائض القيمة التاريخي المتراكم لديها على حساب الشرق، على حساب القارات الثلاث المضروبة آنذاك ؟ وهل من نهضة، ترى، ما لم ترتفع

شعارات العلمانية، ومنطق الإنتاج والاستهلاك، والفلسفة المادية، وقيم المجتمع الصناعي، أي، في كلمة، ايديولوجية التقدم بمفهومها المتنكر للتعالي الفلسفي، للبعد الروحي، الديني، الحضاري للجدلية الاجتماعية؟ فهل من نهضة إذن دون تقليد الغرب، والاندماج في قالبه بشكل طيع مسالم ؟».(٢)

هكذا تتسم «الأصولية»، في التحليل الثقافي لدى أنور عبد الملك، بسمات حدودها القصوى ـ التي هي، في الوقت نفسه، حدود قصورها ـ وهي سمات العقلانية والاعتدال والتربوية العلمية والمحافظة السياسية أو التوسط الچيروندي.

أما الفهم الراهن لمصطلح «الأصولية» بمعنى رد الفعل المتطرف، والانكفاء على الذات الدينية، وهو الفهم الغالب علي أدبيات الإعلام الصدامي الراهن في الشرق والغرب، فلقد أدخله أنورعبد الملك في حساباته الجديدة في الثمانينيات، خاصة في دراسته المنشورة عام ١٩٨٨ بمجلة Die Welt des Islams, XXVIII تحت عنوان Foundations and Fundamentalisms وهو الفهم الذي نخشاه ونتصدى له في هذا الكتاب.

---

(٢) نهضة مصر، ص ٤٠٨ ـ ٤٢٠.

الفصل الثاني

أصول الفكر والعمل

«الأصولية» والعمران البشري

إن النظرية الأصولية التي نرسم خطوطها العريضة في ميدان فلسفة التاريخ - الذي يفترض التكامل مع العلوم التاريخية والعلوم الإنسانية الأخرى - هي محاولة للتمهيد من أجل إعادة امتلاك عناصر التكوين العلمي والحضاري لأمتنا العربية الإسلامية، بالفك الجديد لشفرة لغتنا العربية في مفرداتها ونحوها وصرفها وأساليبها، والفهم الجديد لمنطق الفكر العربي ولخصائص الإسلام، ولحقيقة التآخذ، في إطار مسيرة الدعوة الإسلامية الواحدة والتتابع التاريخي للرسل، بين الرسالة المحمدية والرسالة المسيحية والرسالة الموسوية وغيرها من الرسالات التي تنتسب إلى نفس الأصول الكتابية، التي تأسست عليها الثقافة والحضارة الإسلامية، والتي تمثل عقداً اجتماعياً وميثاقاً عقيدياً للعمران البشري كفيلاً بأن يكون منطلقاً لإحياء ثقافي وتأصيل حضاري جديد.

ومصطلح الأصولية مصطلح عزيز على ثقافتنا العربية، فليس هناك أعظم وأكرم من الأصول : أصول الدين وأصول الفكر وأصول النحو والصرف وأصول الرياضة وأصول الأخلاق. بينما تعيش بين ظهرانينا فئات مختلفة من المثقفين، آثرت إلا أن تسطو من مواقعها علي قلب الفكر والعمل الثقافي والحضاري لتفرغ

الأصول والأصولية من مضامينها الإيجابية البناءة، وتجعلها مرادفة للتخلف والماضوية والتعصب ورفض الآخر في الداخل والخارج.

فإذا كان بعض هذه الفئات قد فاته قطار التجديد الحق بمعنى الكلمة، بالرغم مما يتشدق به من مبادئ وشعارات تحديثية. وإذا كان بعضها الآخر ـ على الطرف المقابل ـ غير قادر علي التأصيل لنهضة حضارية عربية إسلامية داخل واقع العالمية أو الكونية المعيشة، فلماذا ترتكب هذه الفئات المتصارعة في حق حاضرها وحاضرنا جريمة تشويه الأصول والأصولية؟ وتحرم الأجيال الجديدة من إمكانية تشييد المستقبل، تحت ضغوط التشويه والإرهاب الفكري؟

إن «الأصولية» تأسيس علمي أو نظرية في المعرفة، من حيث أن جميع العلوم الفلسفية والفقهية والرياضية والطبيعية تتكون من أصول وفروع. ولا يختلف العقلاء حول الدور التأسيسي للأصولية كمقدمة للعلوم. فكل علم سواء كان ميدانه الفقه أو الرياضيات أو الطبيعة يبدأ دائماً بمقدمة منهجية تشمل مبحثين تأصيليين هما مبحث الوجود ومبحث العلم أو المعرفة، يتأسس عليهما بناء كل علم وتتفرع أبوابه وفصوله. فالأصول هي المبادئ المعرفية والوجودية التي تؤسس وتوجه البحث في كل علم من العلوم.

كما أن «الأصولية» معيارية «هادية» توجه الأعمال البشرية، وتتميز بصدورها من قلب حضارتنا الكتابية التي نشأت على أصول ميثاق اجتماعي وعقيدي واحد، هو ذلك العهد الفطري ـ المقدس ـ بين الله سبحانه والإنسان، الذي تم توثيقه، فيما بعد، وتجديده دهرياً في التوراة والزبور والإنجيل والقرآن.

إن ما نريد أن نبرزه، هنا، هو : الأصولية كنظرية في تاريخ العمران

البشري. ونقصد بهذا : تاريخ العهد أو الميثاق المسجل في تراثنا الكتابي * السابق على نظريات العقد الاجتماعي لدى مفكري عصر التنوير الأوربي ؟

وإذا كان الفكر الأوربي، خاصة في النصف الأخير من القرن العشرين، يكاد يجمع على أن العقد الاجتماعي فكرة خيالية، وأن أصول الاجتماع والحضارة تتمثل في مبادئ وعوامل أخرى تحرك التاريخ وتفسر التوازن والتغير الاجتماعي. فإن عهد خلافة الإنسان والعمران على سماط الأرض عهد موثق، على الأقل تاريخياً، في صورته الكتابية منذ آلاف السنين.

هذا العهد «الميثاق» في بعده الذي نسميه بـ «العهد الدهري» عهد تاريخي تم توثيقه في الزمان والمكان. ويشمل مجموعة من الأصول الرأسية والأفقية : الأصول العقيدية تمثل البعد الرأسي للميثاق. وهي الخاصة بتصور الكون والخلق والخليقة ووحدانية الخالق وصفاته. وهي أصول لها بلا شك عود على الفعل الحضاري. أما الأصول الاجتماعية (والأخلاقية) فهي تمثل البعد الأفقي للميثاق الذي يؤسس الاجتماع البشري ويوجه فعل الإنسان في التاريخ.

في هذا الصدد، نحرص على التأكيد على نقطتين جوهريتين :

ـ النقطة الأولى، تتعلق بالقيمة التفسيرية والتوجيهية للعهد الدهري : فلن تتسنى لنا النهضة إلا على قاعدة التمركز على الذات. أي تأسيس الفعل الحضاري على أصولنا الثقافية التاريخية التي تتمثل في هذا العهد. بدلاً من تجاهله أو قصر مقاصده على الإيمان الشخصي، ورفض إعماله في واقعنا

---

* تراث عهد الإسلام لله الموثق الذي يتضمن، على سبيل المثال لا الحصر : التوراة والزبور والإنجيل. والذي يقدم القرآن الكريم صيغته الخالصة الجامعة.

الاجتماعي، من جراء التبعية لنظريات أخرى في الاجتماع نشأت لدى الغرب الأوربي الذي يحرص الآن ـ كما كان يحرص في الماضي ـ على الانتساب لبعض صور هذا العهد القادم من حضارتنا الكتابية!

ـ أما النقطة الثانية، فهي أن التأكيد على هذا العهد الكتابي لا يعني، كما يزعم البعض، رفض الآخر ومكتسباته العلمية والحضارية.

فنحن نعطي لنظرية العقد الاجتماعي قيمتها الفلسفية والعملية ونستفيد بالنظريات الثيولوجية في التاريخ لدى ڤيكو والفلسفية المثالية لدى هيجل والمادية لدى ماركس والوضعية لدى أوجست كونت والنظريات الغربية المعاصرة.

ولنذكر الشاعر الألماني جيته ـ الذي أشهر إعجابه الشديد بالإسلام في أبياته الشهيرة : «إذا كان الإسلام معناه التسليم لله، فعلى الإسلام نحيا ونموت جميعاً» * ـ وما قاله في (الديوان الشرقي للمؤلف الغربي) :

«الغرب والشرق على السواء، يقدمان إليك أشياء طاهرة للتذوق.

فدع الأهواء، ودع القشرة، واجلس في المائدة الحافلة». **

خلاصة القول : إن أصول العهد، وإن كان قد سبق توثيقها تاريخياً في حضارتنا الكتابية، لا تخص جماعة بشرية دون غيرها. فهي بمثابة المبادئ العالية الكلية الخالصة التي تترجمها الجماعات البشرية في تجاربها التاريخية. ومن ثم فالحرص على الاستئناف والنهضة يعني أن نحرص على هذه المرجعية في الوقت الذي نحرص فيه على استيعاب وتكامل مختلف الاجتهادات الإنسانية.

---

* جيته، الديوان الشرقي للمؤلف الغربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٧، ص ١٩٥.

** المرجع السابق، ص ٣٣٨.

«الأصولية» بين الكونية والخصوصية

الحق أن ما سبق يرتبط بوجهين للأصولية يجمع كل وجه منهما بين سمتي الكونية والخصوصية : الأول، فلسفي نظري، يتعلق بمفهوم «المسيرة الأصولية للحضارة». أما الثاني فهو الوجه الحضاري العملي الخاص بمفهوم «الاستراتيجية الأصولية».

المسيرة الأصولية للحضارة *

ـ لتفسير مفهوم «المسيرة الأصولية للحضارة»، نعود إلى العهد الدهري لنقول : إن عهد الخلافة والعمران البشري هو مجموعة من الأصول الخالصة الرأسية والأفقية الموجهة للفكر وللفعل الإنساني في إطار المشروع الحضاري البشري. أو إن شئنا قلنا : هو نزوع المطلق للتحقق في الواقع عبر حرية فعل الكسب الإنساني.

---

* أنظر أيضاً ص ٨٢، «عود على بدء»، مفهوم التاريخ.

كما أن تحقق الأصول الكلية في الواقع يتم بالمراس الحضاري للجماعات البشرية المتوالية والمتدافعة عبر خصوصياتها التي نسميها بـ «الفضول الخاصة» والتي نذكر منها : لغة الجماعة، ومؤسساتها، وتنظيماتها، وتركيباتها الذهنية، وصورها الخيالية.

هذه الفضول تمثل الفضائل الخاصة بفكر وفعل كل جماعة بشرية في مرحلة التأصيل الحضاري من أجل تحقيق وإتمام الأصول الكلية. إلا أنه بتقادم الحضارة وتجاوز مرحلة التأسيس والفتوة تتحول هذه الفضول، من كونها فضائل الجماعة التي تتحقق أصول العهد بفعلها في التاريخ، إلى مجرد زوائد تثقل الفعل الحضاري في مرحلة النكوص والتدهور. هذا مما يفسر ظهور جماعات الرفض والتكفير والعصيان التي تنادي بالعودة إلى الأصول في صيغتها الأولى. لكن هذه الجماعات تعد مؤشرات على نهاية دورة حضارية أو إرهاصات بدورة جديدة تقودها جماعة بشرية تؤسس لفعل حضاري جديد، من داخل الجماعة القديمة أو من خارجها.

إن مسيرة الفعل الحضاري تتم، بالتالي، عبر الدورات المتوالية للتأسيس والنكوص. حيث توجه أصول العهد المراس الحضاري في مراحل التأصيل، بينما تقاس مراحل النكوص بمقدار انحراف الممارسات عن هذه الأصول.

والأصول الخالصة هي ينبوع الكونية للفعل الحضاري، لأنها المثل والقيم العليا المشتركة الموجهة للأفكار والأفعال والتنظيمات والعلاقات. أما طابع الخصوصية فمصدره التنظيمات والأفكار والمؤسسات التي هي بمثابة التجسدات

النسبية للأصول الكونية الخالصة. تتفتح هذه الخصوصية على العالمية في فعل التأسيس الحضاري. ثم تتناقض معها وتشكل حملاً ثقيلاً، وتميل إلى الانكفاء والعزلة في فترات التدهور والنكوص.

الاستراتيجية الأصولية

ـ أما مفهوم «الاستراتيجية الأصولية»، فهو الخاص بآليات تكريس الفكر والعمل الحضاري ضمن منطق التدافع والتنافس على الهيمنة الحضارية بين الأمم.

هناك نموذجان تاريخيان للتأسيس الحضاري :

ـ نموذج الجماعة أو الأمة التي تريد إعادة التأسيس وتجديد الأصول من الداخل.

ـ ونموذج الجماعة أو الأمة التي تريد أن تؤسس مشروعها الحضاري وأن تفرض إمامتها من الخارج برفع شرعية الجماعة أو الأمة السابقة.

فإذا اعتبرنا نموذج الجماعة الأولى، التي تريد بعد النكوص أن تستعيد فضلها السابق، أو إذا اعتبرنا نموذج الجماعة الثانية، التي تريد ـ بعد أن توفرت لها أسباب القوة الروحية والمادية ـ أن تدخل التاريخ لتفرض هيمنتها بعد أن كانت تحيا على هامشه، يمكننا أن نقول :

إن كل جماعة تدفع بفضولها الخاصة كمبادئ أو أصول خيرية تريد أن تفيض بها على كل الجماعات البشرية. فالفعل الحضاري ينطلق من بؤرة الفضول

الذاتية ويميل إلى اعتبارها أصولاً عامة وكلية، تفرض بها الجماعة الفتية الجديدة هيمنتها المركزية على الجماعات البشرية الأخرى. ويتم ذلك التكريس من خلال استراتيجية التفاف حضاري * حول القيم والأصول التي تمكنت جماعة بشرية سابقة الهيمنة من أن تفرض بها عالميتها، وتبرر بمرجعيتها شرعية استمرار إمامتها بالرغم من النكوص والتدهور الذي أصاب حضارتها.

وتهدف استراتيجية الالتفاف الأصولي إلى رفع شرعية الجماعة المهيمنة بالتوجه نحو الأصول البعيدة، وإعادة قراءتها وكشف حقيقة أن ما تقدمه الجماعة السابقة الهيمنة من أصول، ليس في الحقيقة غير مجموعة من الفصول التاريخية أو تفريعات نوعية على الأصول، كان للجماعة في بدايتها شرف وفضل تحقيقها، لكنها تحولت بانتكاس حضارتها إلى مجرد خصوصيات متحجرة ومغلقة على ذاتها. فتلك أمة قد خلت وذهبت، لها ما كسبت، وللأمة الجديدة شرف السيادة والهيمنة بوراثة عهد الأمانة والإمامة.

---

* كالتفاف الأمة المحمدية حول الأمتين اليهودية والمسيحية، وذهابها إلى الأصول الإبراهيمية للإسلام : {ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين (٦٧) إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين (٦٨)} آل عمران.

{وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم (١٢٧) ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم (١٢٨)} البقرة.

انظر في ذلك ورقة «الأصولية بين مراس التأسيس واستراتيجية التكريس»، ص ٥٣ ـ ٥٦.

وانظر، أيضاً، ورقة «أصولية التكريس بين قراءة النص وقراءة التاريخ»، ص ٥٧ ـ ٦٤.

وكذلك، ندوة : «الإسلام وفلسفة التاريخ» ص ١٧٦، ص ١٨٠.

شروط الفاعلية الحضارية

إن التأسيس الحضاري يحتاج لبناءٍ تحتي - روحي ومادي ـ عميق يكون حاملاً للفكر والعمل الحضاريين، وضامناً لفاعليتهما التاريخية التي تكرسها استراتيجية الالتفاف حول تراث الأصول القائم. ولا تتيسر هذه الفاعلية بمجرد توفر الحضور الثقافي الاجتماعي الاقتصادي الحامل، وإنما تتطلب توافق هذا الحضور الداخلي الذاتي مع الشروط الخارجية المحيطة في المرحلة التاريخية المعيشة. معنى هذا، أن موكب الحضارة الذي يتقدم عبر دوائر الصيغ الكتابية لذلك العهد، ليس جبرية إلهية ولكنه حرية الكسب الإنساني للعقل والإرادة والعمل. فكل حضارة كائن حي يفكر برأسه ويهتدي بفؤاده ويسير على قدميه.

وعليه، فنحن لا نقبل المقولة التبسيطية التي تماهي بين الدين والإيمان * وحده، فتخيرنا بين أن نقدم نظرية في اللاهوت أو نظرية في التاريخ. فنحن لا نتحدث في اللاهوت، ولكن اللاهوت يحدثنا من داخل واقعنا. ومع ذلك، نحن نكتفي باعتبار هذا العهد ـ كوثيقة مدونة ملموسة ـ أساساً للعمران البشري، ولا نخوض في الشؤون اللاهوتية.

---

* من معاني الإيمان الانضمام إلى الصف. ومفهوم الإيمان في اللغة العربية أوسع من مثيله الغربي : Foi، Faith. فهناك، بالطبع، « الإيمان بـ » وهناك، أيضاً، « الإيمان إلى / لـ » كما في قوله تعالى :

{ولا تؤمنوا إلا لمن تبع دينكم} آل عمران ٧٣.

{وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون} الدخان ٢١.

{وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة} البقرة ٥٥.

{لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك} الأعراف ١٣٣.

{أفتطمعون أن يؤمنوا لكم} البقرة ٧٥.

ثم إن الدين يعني، في استعماله التاريخي وفي اشتقاقه اللغوي، التشريع والقضاء. وتاريخنا الوضعي هو تاريخ حضارات الوحي. والوحي كلمات الروح المحفوظة في القلوب والمحفورة على الألواح والمخطوطة في الأسفار والصحف. لذلك، فتاريخنا هو تاريخ حضارات الكتاب. والوحي ينظم كل فعل في حياتنا اليومية. والله حاضر عندما نصحو وننام، في اللقاء والوداع، في البيت والحقل والمعمل، كما في الجامع والكنيسة والمعبد. والحياة الاقتصادية تتسم بإيقاع خاص في أيام العطلة الدينية «الأسبوعية»، وشهور الصيام والأعياد والموالد إلى آخر هذه المظاهر التي يتعين على كل مستثمر أو عالم اقتصاد أو عالم اجتماع أو فيلسوف أو فنان أن يضعها وغيرها في الاعتبار.

إن الباحث الموضوعي المتجرد لا يملك غير الاعتراف بالحقيقة التاريخية لتدوين هذا العهد، وبفاعليته كقوة «موجهة» لكافة الجماعات والأمم ليس فقط في المنطقة الجغرافية لحضاراتنا الكتابية، ولكن فيما وراءها : في الغرب والشرق على السواء.

كونية العهد وكلية الأصول

فإذا ما سلمنا بتاريخية هذا العهد وبمرجعيته في توجيه الفعل الحضاري في مساحات كبيرة من هذا العالم. يمكننا بعد ذلك أن نبحث في الامتدادات المنطقية ـ لمقولتنا حول «كلية الأصول» و«كونية العهد» وشموله للبشرية ـ من خلال مدخلين مختلفين.

المدخل الأول، مدخل تأويلي ـ يتعامل مع النص ـ يسمح به ديننا الإسلامي الحنيف، من حيث أن الله، سبحانه وتعالى، يذكر العديد من الرسل والأنبياء الذين تعاقبوا في الزمان والمكان، ويحرص على الإشارة إلى أن هذه القائمة ليست جامعة مانعة. فهناك العديد من الرسل والأنبياء الذين لم يأت ذكرهم في القرآن : {ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك .... (٧٨)} غافر.

والمدخل الثاني، مدخل عقلي يتجاوز النص الموثق إلى المبادئ الفطرية العامة. يتعامل مع هذا العهد، ليس فقط من خلال توثيقه الدهري المدون في الكتب السماوية، ولكن باعتبار أنه عهد فطري يحمله الإنسان في عقله ويحفظه في قلبه ويوجه فكره وفعله الحضاريين منذ لحظة خلقه الأولي. واستناداً إلى هذين المدخلين، ربما تدخل بعض الدساتير والعقود الاجتماعية الإنسانية، من حمورابي واخناتون إلى لوثر وكالڤن وروسو، ضمن مظاهر التجلي المختلفة، غير المتكاملة وغير التامة ـ بطبيعة الحال ـ لهذا العهد الفطري في عقول البشر وأفئدتهم.

العقل والفطرة

في هذا الصدد، ليس هناك تناقض في الجمع بين العقل والفطرة حين نتحدث عن العهد الفطري. فالتناقض يرتفع إذا فهمنا أن مفهوم الفطرة في لغتنا العربية لا يطابق مفهوم الطبيعة في الفكر الغربي. فإذا كان العقد الاجتماعي يمثل

لحظة القطيعة بين حالة الطبيعة ـ خيرة كانت هذه الطبيعة لدى البعض (روسو مثلاً) أم فاسدة لدى البعض الآخر (هوبز) ـ وبين حالة المدنية، فإن مفهوم العهد الفطري لدينا يعني وجود هذه القطيعة منذ لحظة الخلق نفسها. فالفطرة بالعربية تعني الفصل والقطيعة، والله سبحانه وتعالى هو البارئ الفاطر. وكرامة الإنسان في الكون تأتي من هذه الفطرة التي جعلته موجوداً يتميز عن الحيوانات الدنيا الأخرى بالعقل والإلهام، كما ميزته عن الملائكة بالإبداع وحرية الإرادة والكسب. إن هذه الفطرة هي التي تفسر تحمله أمانة الخلافة الكونية.

فـ «الفطرة» عندنا ليست «الطبيعة» المقصودة عندهم بكلمة Nature. ونحن في حاجة إلى التمييز والتدقيق في المفردات، خاصة تلك المصطلحات المتداخلة والمتشابهة من جراء عمليات الترجمة والتعريب.

«الأصولية»
بين مراس التأسيس واستراتيجية التكريس

ذكرنا أن الأصولية في بعض معانيها وتعيناتها الحضارية تمثل استراتيجية في التدافع والتآخذ بين الجماعات والأمم. وهي بهذا التحديد بمثابة منهجية للالتفاف الحضاري حول الأصول التي تواطأت جماعة بشرية مهيمنة على الاستناد المرجعي إليها والاعتماد الشرعي عليها، من أجل جبر هذه المرجعية ورفع هذه الشرعية بحجة أن هذه الأصول المعتمدة من قبل الجماعة البشرية المهيمنة، ليست، في حقيقة الأمر، سوى فصول تاريخية كانت فضولاً إيجابية، وانقلبت إلى زوائد قومية وانحرافات عشوائية وتحريفات تعسفية.

وتعمل هذه الاستراتيجية في اتجاهين متقابلين : تتوجه أولاً، نحو أصول أبعد هي أصول الأصول التي تشرع للكلية العالمية الكبرى. وتتوجه ثانياً، نحو أصول أقرب تكون بمثابة فصول الأصول التي تؤسس الفضل الذي يقيم الجماعة البشرية الفاعلة الجديدة وسط هذه الكلية العالمية، كبؤرة إشعاعها الحضاري : (شعب الله المختار - أنتم ملح الأرض - كنتم خير أمة أخرجت للناس).

وكل أمة من الأمم البشرية تريد أن تدخل التاريخ (كالأمة المحمدية في صدر الدعوة) أو أن تستعيد فضلها السابق (كالأمة اليهودية أثناء سبي بابل وبعد النزول إلى أورشليم. ثم الجماعة «الناظرة ـ المسيحية» بعد ذلك)، تتمثل ذاتها كأمة «حاتمية أنانة» * : تفيض بخيرها على الكلية البشرية، انطلاقاً من بؤرتها الذاتية وهيمنتها المركزية. بيد أن ماهية الأصولية تفوق هذه الآلية الاستراتيجية المحددة، وترقي إلى حد «المثال» أو «النموذج الأعلى» لمراس التأصيل الحضاري لدى كل جماعة أو أمة حاصلة على الوعي والقدرة. ومن فعل هذا الوعي وهذه القدرة يأتي استعمالنا لمصطلح «المراس».

والنموذج الأصولي نموذج : كتابي (يتعامل مع النصوص)، وإداري (ينشئ تنظيمات). فهو نموذج يعتمد مناهج الاشتقاق وتأويل الأصول وتفريع الفصول في رسم معالم المسكونة وترتيب أحداث التاريخ : يؤكد أصولاً ويرفع أخرى. ويعيد تشكيل ما تم ومضى وفقاً لمقتضيات التنظيمات والمنشآت الجديدة التي تشكلها عبقرية الجماعة المعنية. وتصوغ الأصولية بذلك نموذجاً يقرأ الماضي بلغة الحاضر، ويؤصل الحاضر فيما كان، ويوجه مسيرة المستقبل بتكريس الذات الجمعية الجديدة (الجماعة أو الأمة) قطباً لرحى دورات التفاضل الحضاري بين الأمم، وباعتبار هذه الذات الجمعية حجر الزاوية لبناء التكامل فيما بينها.

والأصولية «كمراس ابداعي حضاري» هي «فتوة» لا تتيسر ممارستها لأي جماعة تشاء. كما أنها لا تتحقق إلا في بعض المواقف العبقرية في التاريخ : فهي

---

* حاتمية : تفيض بالعطاء على الغير. أنانة : هي التي تغدق وليس غيرها. فالفضل يأتي منها ويعود إليها.

تفترض أولاً، مقدرة الجماعة وعنفوان وعيها، وليس مجرد حلمها أو عزمها أو تعزيمها. وهي تفترض ثانياً، توافق عبقرية هذا الوعي وهذه القدرة مع عبقرية المرحلة التاريخية المعيشة أو إن شئنا : مواتاة الشروط الخارجية للمشروع الجديد.

وعليه فنحن لا نستطيع الحديث، اللهم إلا على سبيل الكناية، عن الاستراتيجية الأصولية في غير مرحلة «المراس» و «الفتوة» التي تتصف بالقوة أو بالاستقواء، وهي مرحلة الشروع الفعلي في تحقيق المشروع. وبالطبع ليست هناك أصولية تاريخية بهذا المعنى في عصور الجمود والبلادة. أما بدايات عصور النهضة، التي هي إعداد لفعل الإقامة الحضاري، فجملة الممارسات الفكرية والتنظيمية فيها إنما تشكل تراث التمهيد للتأسيس الأصولي على أفضل تقدير.

والفتوة الذاتية ومواتاة الشروط التاريخية المحيطة شرطان لا يجتمعان بمجرد الانتباه الجزئي بعد السبات الطويل، ولا في محاولات تشخيص الحالة والإصلاح الديني والأخلاقي والاجتماعي، ولا في فترات المراجعة والنقد الذاتي التي نعيشها الآن في عالمنا العربي الإسلامي، بعد فشل المعالجات النهضوية السابقة في تحقيق معادلة «التقدم» الزمانية بين الأصالة والمعاصرة، أو في إيجاد حل مقبول لمعادلة «التكامل» المكانية للأمة الإسلامية بدوائرها : القطرية والقومية والأممية في إطار وحدة الجنس البشري.

وإذا لم تكن هناك أصولية حقة قبل الشروع الفعلي في تحقيق المشروع الحضاري إلا على سبيل الكناية، فليست هناك أيضاً أصولية حقة بعد تحقيق المشروع إلا على سبيل التقليد والتشبيه. ذلك أنه بمجرد تمام ممارسة عبقرية

الجماعة البشرية الجديدة لجدل الأصول والفصول، ونجاحها في إقامة ذاتها القومية في مركز الإمامة الروحية للكلية البشرية، سرعان ما تتغلب الفصول القومية على الأصول الكلية العامة، وتنشغل الأمة الجديدة بإدارة هيمنتها الروحية واستثمارها سياسياً. فباستغراق الفصول للأصول تنكمش الإمامة وينحصر العهد، ويتم تأميم الأممية (المشروع الإنساني العام) لصالح الجماعة أو الصفوة المختارة. وتنقلب الفصول من فضائل قومية، لها دورها الإيجابي في منطق التفاضل والتكامل بين الأمم، إلى مجرد فضلات وزوائد عنصرية أو فئوية. ويستحيل بذلك المشروع المنجز إلى مجرد إرث يورث. تتعاقب على حراسة نصوصه ومؤسساته وتنظيماته، أجيال من المقلدين الذين يتميزون بالتشدد والغيرة القومية. ثم تدور الدورة الحضارية بتدهور العهد الجديد، أو بالأحرى، بتدهور القراءة الجديدة للعهد، وظهور ضرورة تجديد العهد، بممارسة أصولية جديدة لجماعة بشرية جديدة من داخل الأمة نفسها. أو بتأصيل قراءة جديدة للعهد، تحمل لواءها أمة جديدة، وفقاً لمنطق التفاضل والتكامل بين الأمم.

بالجملة، ليس بوسعنا استيعاب الأصولية والتعرف على سماتها ووظائفها واجراءاتها إلا من خلال دراسة نماذج مشاريع حضارية منجزة ومحصلة بغية الاستفادة النقدية من تعاليمها فيما يتعلق بالمشروع الحضاري الجديد الذي كان وما زال في دور التمني. من أجل تجديد للعهد. تتجدد به الأممية الإسلامية : إما بتجديد الأمة العربية من خلال نخبة قطرية أو قومية واعية فتية جديدة. أو بتهيؤ جماعة جديدة في جغرافيا جديدة تحمل بدورها لواء دعوة إسلامية عالمية جديدة.

أصولية التكريس بين النص والتاريخ

تبوأت الأمة المحمدية مقاليد الإمامة الروحية والحضارية، باسم إسلام أصولي، مفهوم من جهة الدلالة ـ الشاملة ـ لفعل «الإسلام إلى الله» * وليس من جهة المدلول ـ الخاص ـ لاسم «الإسلام» وحده (دون متعلق ومفعول ظاهر أو مقدر). فباسم الإسلام الأصولي يتم رفض محاولات اليهود والنصاري قصر دين إبراهيم وحصره في اليهودية أو النصرانية. وباسم الإسلام الأصولي تتم مشاملة الأنبياء جميعاً داخل دين واحد هو دين الالتزام بالعهد والتسليم إلى الله. وباسمه تَرفع المُحاجة الأصولية أمماً خلت بعد أن أوفت بعهد الإسلام في عهودها السابقة، لتقيم عهد الأمة المسلمة الجديد، على أصول العهد القديم. **

---

* «إن مفعول أسلِم ومتعلقه محذوفان يعلمان من المقام أي أسلم نفسك لي، كما دل عليه الجواب بقوله {أسلمت لرب العالمين (١٣١)} البقرة. وشاع الإستغناء عن مفعول أسلم فنزل الفعل منزلة اللازم : يقال أسلم أي دان بالإسلام، كما أنبأ به قوله تعالى {ولكن كان حنيفاً مسلماً} ». محمد الطاهر بن عاشور، تفسيرالتنوير والتحرير، ص ٧٢٦.
{فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله (٢٠)} آل عمران. {وأسلمت مع سليمان لله (٤٤)} النمل. {فإلهكم إله واحد فله أسلموا (٣٤)} الحج. {وله أسلم من في السموات والأرض (٨٣)} آل عمران. {وأمرت أن أسلم لرب العالمين (٦٦)} غافر. {ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن (١٢٥)} النساء.

** {قل أتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم .... تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون} البقرة ١٣٩ ـ ١٤١. {وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ..... قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما انزل على إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون} آل عمران ٨١ ـ ٨٤.

المُحاجة الأصولية في القرآن

تَرِدُ المحاجة الأصولية في القرآن في قوله تعالى : {يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والانجيل إلا من بعده أفلا تعقلون (٦٥) ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وأنتم لا تعلمون (٦٦) ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين (٦٧) إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين (٦٨)} آل عمران.

الأمة المحمدية واليهودية والنصرانية*

يقول القاضي الإمام ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي الشافعي : «والمعنى أن اليهودية والنصرانية حدثتا بنزول التوراة والإنجيل على موسى وعيسى، عليهما السلام وكان إبراهيم قبل موسى بألف سنة، وعيسى

---

* من أمثلة السجال «الكلامي» حول الإسلام وانتسابه «الأصولي» إلى ملة إبراهيم ما ذكره الإمام الفخر الرازي في التفسير الكبير، ج ٤ ص ٨٩ /٩٠ : «فإن قيل : قولكم إبراهيم على دين الإسلام أتريدون به الموافقة في الأصول أو الفروع؟ فإن كان الأول لم يكن مختصاً بدين الإسلام بل بأن إبراهيم أيضاً على دين اليهود، أعني ذلك الدين الذي جاء به موسى، فكان أيضاً على دين النصارى، أعني تلك النصرانية التي جاء بها عيسى فإن الأنبياء لا يجوز أن تكون مختلفة في الأصول، وإن أردتم به الموافقة في الفروع، فلزم أن لا يكون محمد عليه السلام صاحب الشرع البتة، بل كان كالمقرر لدين غيره وأيضاً من المعلوم بالضرورة أن التعبد بالقرآن ماكان موجوداً في زمان ابراهيم عليه السلام فتلاوة القرآن مشروعة في صلاتنا وغير مشروعة في صلاتهم. قلنا : جاز أن يكون المراد به الموافقة في الأصول والغرض منه بيان أنه ما كان موافقاً في أصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا هذا، وجاز أيضاً أن يقال المراد به الفروع وذلك لأن الله نسخ تلك الفروع بشرع موسى، ثم في زمن محمد صلى الله عليه وسلم نسخ شرع موسى عليه السلام الشريعة التي كانت ثابتة في زمن إبراهيم عليه السلام وعلى هذا التقدير يكون محمد عليه السلام صاحب الشريعة ثم لما كان غالب شرع محمد عليه السلام موافقاً لشرع إبراهيم عليه السلام، فلو وقعت المخالفة في القليل لم يقدح ذلك في حصول الموافقة.». (نلاحظ هنا أن الإمام الفخر الرازي يخلط بين دين موسى «الأعم والأقدم تاريخياً» ودين اليهود «الأخص والأحدث تاريخياً».).

بألفين، فكيف يكون عليهما؟». (١) ويضيف الشيخ علاء الدين علي بن محمد بن ابراهيم البغدادي الصوفي المعروف بالخازن : «وقال ابن إسحق ... وأُورد على هذا التأويل أن الإسلام أيضاً إنما حدث بعد أبراهيم ‹هكذا في النص› وموسى وعيسى بزمان طويل وكذلك إنزال القرآن إنما نزل بعد التوراة والإنجيل فكيف يصح ما ادعيتم في أبراهيم أنه كان حنيفاً مسلماً؟ وأجيب عنه بأن الله عز وجل أخبر في القرآن بأن أبراهيم كان حنيفاً مسلماً وليس في التوراة والإنجيل أن أبراهيم كان يهودياً أو نصرانياً. فصح وثبت ما ادعاه المسلمون وبطل ماادعاه اليهود والنصارى وهو قوله : {أفلا تعقلون}». (٢)

الأمة المحمدية وقريش

وتشير الآياتان الأخيرتان (٦٧ و ٦٨، آل عمران) إلى جدل أصولي آخر بين الجماعة المحمدية الجديدة وقريش. وفي هذا الصدد يذكر الخازن (٣) اللقاء بين مبعوثي قريش للنجاشي (عمرو بن العاص وعمارة بن أبي معيط) وممثلي الديانة الجديدة الذين هاجروا إلى الحبشة ـ حزب الله، وفقاً لتعبير جعفر بن أبي طالب ـ. ففي نهاية هذا اللقاء، قال النجاشي لجعفر وأصحابه : «أبشروا ولا تخافوا فلا دهورة اليوم على حزب أبراهيم. فقال عمرو ‹ بن العاص › : يانجاشي ومن حزب أبراهيم؟ قال ‹النجاشي› : هؤلاء الرهط وصاحبهم الذي جاؤا من عنده ومن

(١) قاضي ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، في مجمع التفاسير، دار الدعوة، إستانبول، ١٩٨٤، ص ٥١٥.
(٢) خازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، في مجمع التفاسير، دار الدعوة، إستانبول، ١٩٨٤، ص ٥١٥.
(٣) المرجع السابق، ص ٥١٦ ـ ٥١٨.

اتبعهم. فانكر ذلك المشركون وادَّعوا دين أبراهيم ... . قال جعفر : فانصرفنا، فكنا في خير جوار. وأنزل الله ـ عز وجل ـ في ذلك اليوم، على رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ في خصومتهم في أبراهيم، وهو في المدينة {إن أولى الناس بإبراهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين آمنوا والله ولي المؤمنين}».

أبعاد المُحاجة القرآنية

قال الله تعالى : {قل أتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم ونحن له مخلصون (١٣٩) أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو نصارى؟ قل أأنتم أعلم أم الله ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون (١٤٠) تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون (١٤١)} البقرة.

في هذه الآيات، والآيات السابقة وما تلاها من تفسير، حجتان :

ـ الحجة الأولى، حجة القوة المتمثلة في تقرير الأمر الواقع : هذه هى إرادة الله وفضله {والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء} والمقصود بالاختصاص هنا محمد وأصحابه.

ـ والحجة الثانية، حجة الاستراتيجية الأصولية فى تعاملها مع التاريخ وتأويلها للماضي وفقاً لمتطلبات الحاضر.

وحجة الاستراتيجية الأصولية تعمل في اتجاهين :

ـ اتجاه سلبي، هو الخاص بنفي ادعاءات الإمامة لدى الأمم الأخرى، وتشبثها بحصر أصول العهد في فصولها التراثية، وفقاً لحدود فضولها الخاصة.

ـ واتجاه إيجابي، هو ترسيم وتكريس الأمة الجديدة. بالتأكيد على إسلامية المرجع الأصولي المتمثل في سيدنا إبراهيم ومن بعده إسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط عليهم السلام جميعاً.

المُحاجة الأصولية في تراث التفسير

نورد فيما يلي، مقتطفات تطبيقية من اجتهادات الفكر الإسلامي في العصر الحديث، من تفسير (التحرير و التنوير)، يجتمع فيها هذان الاتجهان : نفي تسمية المرجعية الإبراهيمية باليهودية أو النصرانية. وتأكيد الانتساب الأصولي الإبراهيمي الذي يزدوج بالانتساب الفرعي (العربي المستعرب) الإسماعيلي *. دون التشكيك في مصداقية الفرع الإبراهيمي العبراني، الذي يتحدد أصله وفصله الفارق بإسحق، الابن الثاني لإبراهيم. **

---

* لاحظنا، من قبل، أن حجة التأصيل الإبراهيمي الإسماعيلي المستعملة في مواجهة أهل الكتاب، هي نفسها حجة الاستقواء الأصولي الحضاري المعلنة لدى قريش وسدنة الكعبة قبل ظهور الإسلام. وهي الحجة التي أشهرتها في سجالها مع المؤمنين بالدعوة المحمدية، واتبعها وفد قريش في مرافعته أمام النجاشي، على لسان عمرو بن العاص، حين أنكر أن يكون المسلمون هم حزب إبراهيم وادعى لقريش دين إبراهيم.

** {إذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت واسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم (١٢٧) ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك وأرنا مناسكنا وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم (١٢٨)} سورة البقرة.

{ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين (١٣٠) وإذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين (١٣١) ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون (١٣٢) أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون (١٣٣) تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون (١٣٤)} سورة البقرة.

{قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون (١٣٦)} سورة البقرة.

يقول الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عاشور في تفسير قوله تعالى : { إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون (٦٢)}. سورة البقرة.

«فالمراد من {الذين آمنوا} في هذه الآية هم المسلمون الذين صدقوا بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا لقب الأمة الإسلامية في عرف القرآن.

{والذين هادوا} هم بنو إسرائيل وقد مضى الكلام عليهم وإنما نذكر هنا وجه وصفهم بالذين هادوا، ومعنى هادوا كانوا يهوداً أو دانوا بدين اليهود. .... وهذا الاسم أطلق على بني إسرائيل بعد موت سليمان سنة ٩٧٥ قبل المسيح فإن مملكة إسرائيل انقسمت بعد موته إلى مملكتين مملكة رحبعام بن سليمان ولم يتبعه إلا سبط يهوذا وسبط بنيامين وتُلقب بمملكة يهوذا لأن معظم أتباعه من سبط يهوذا. وجعل مقر مملكته هو مقر أبيه (أورشليم). ومملكة ملكها يوربعام بن بناط غلام سليمان. وكان شجاعاً نجيباً، فملَّكَتْه بقية الأسباط العشرة عليهم، وجعل مقر مملكته (السامرة)، وتلقب بملك إسرائيل ..... ثم انقرض [ـت مملكة إسرائيل *] على يد ملوك الآشوريين. فاستأصلوا الإسرائيليين الذين بالسامرة. وخربوها، ونقلوا بني إسرائيل إلى بلاد آشور عبيداً لهم. وأسكنوا بلاد السامرة فريقاً من الآشوريين. فمن يومئذ لم يبق لبني إسرائيل ملك إلا مُلك يهوذا بأورشليم يتداوله أبناء سليمان عليه السلام. فمنذ ذلك غلب على بني إسرائيل اسم يهود ... ثم صار اسم اليهود مطلقاً على المتدينين بدين التوراة» (٤).

---

* إضافة من وضع المؤلف حتى يستقيم الاستشهاد.

(٤) محمد الطاهر بن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، ج ١، ص ٥٣١ ـ ٥٣٣.

ويقول في تفسير قوله تعالى : {فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون (٧٩)} سورة البقرة : «وكأن هذه الآية تشير إلى ما كان في بني إسرائيل من تلاشي التوراة بعد تخريب بيت المقدس في زمن بختنصر. فلما غزاهم بختنصر سنة ٥٨٨ قبل المسيح أحرق الهيكل والمدينة كلها بالنار وأخذ معظم اليهود فباعهم عبيداً في بلده .. لهذا اتفق المحققون من العلماء الباحثين عن تاريخ الدين على أن التوراة قد دخلها التحريف والزيادة والتلاشي وأنهم لما جمعوا أمرهم عقب بعض مصائبهم الكبرى افتقدوا التوراة فأرادوا أن يجمعوها من متفرق أوراقهم وبقايا مكاتبهم. وقد قال (لنجرك) أحد اللاهوتيين من علماء الإفرنج إن سفر التثنية كتبه يهودي كان مقيماً بمصر في عهد الملك يوشيا ملك اليهود وقال غيره إن الكتب الخمسة التي هي مجموع التوراة قد دخل فيها تحريف كثير من علم صموئيل أو عزير (عزرا) ... والموجود في سفر الملوك الثاني من كتبهم في الأصحاح الحادي والعشرين أنهم بينما كانوا بصدد ترميم بيت المقدس في زمن يوشيا ملك يهوذا ادعى حلقيا الكاهن أنه وجد سفر الشريعة في بيت الرب وسلمه الكاهن لكاتب الملك فلما قرأه الكاتب على الملك مزق ثيابه وتاب من ارتداده عن الشريعة*. فهذا دليل قوي على أن التوراة كانت مجهولة عندهم منذ زمان».(٥)

---

* لمزيد من الدقة حول الصيغ التاريخية للشريعة الموسوية، والتاريخ السياسي لبني إسرائيل، ونشأة الديانة اليهودية، ننتقي من كتاب الجيب، الجزئين الثاني والثالث من : أبي قَسّيس، الفكر اليهودي، باريس، ١٩٨٧.

ABECASSIS Armand, La Pensée Juive, Le Livre de Poche, Paris, 1987. .

ومن سلسلة أجورا بوكيت، ماكس ڤيبر، اليهودية القديمة :

Max Weber, Le judaïsme antique, Agora, Pocket, Ed. Plon, Paris, 1998.

وترجمة أندريه شوراكي، للكتاب المقدس، مجلد (دانييل، عزرا، نحميا) خاصة تقديمه لسفر عزرا :

A. Chouraqui, La Bible, Daniyél - 'Ezra - Nehèmyah, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1975.

(٥) المرجع السابق، ص ٥٧٧ ـ ٥٧٨.

وهو يوحد ـ في الإسلام ـ ما بين الإبراهيمية والدين المحمدي بقوله : «ألهَمَ الله إبراهيم اسم الإسلام ثم ادخره بعده للدين المحمدي فنسى هذا الاسم بعد إبراهيم ولم يلقب به دين آخر لأن الله أراد أن يكون الدين المحمدي إتماماً للحنيفية دين إبراهيم» !. (٦) كما يؤكد مفهوم الدين العام، وامتداده الأصولي الفرعي (الإبراهيمي الإسماعيلي) في تفسير قوله تعالى {ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم.. (١٢٩)} البقرة. فيقول : «وإنما قال {فيهم} ولم يقل لهم، لتكون الدعوة بمجئ رسول برسالة عامة. فلا يكون ذلك الرسول رسولاً إليهم فقط. ولذلك حذف متعلق رسولاً ليعم. ... ومُظهر هذه الدعوة هو محمد صلى الله عليه وسلم. فإنه الرسول الذي هو من ذرية إبراهيم وإسماعيل كليهما، وأما غيره من رسل العرب فليسوا من ذرية إسماعيل. وشعيب من ذرية إبراهيم، وليس من ذرية إسماعيل. وهود وصالح من العرب العاربة. فليسا من ذرية إبراهيم ولا من ذرية إسماعيل». (٧)

بهذه الاقتباسات نتبين كيف تعتمد الإستراتيجية الأصولية في البرهان :

ـ أولاً، على قراءة التاريخ ـ بمعناه الواسع ـ لنقض ادعاءات الإمامة السابقة، وتأكيد الإمامة الجديدة.

ـ وثانياً، على قراءة النص ـ بمعنى التأويل المعنوي للرسالة ـ لإقرار مفهوم الوراثة الروحية. فيكون الفضل بالإيمان والتقوى. والاصطفاء بالعمل والترقي بمضمون الدين، وليس تخفيضه إلى ما آل إليه وتوقف عليه لدى هذه الأمة أو تلك، مهما فعلت وأياً ما انفعلت أو افتعلت.

---

(٦) المرجع السابق، ص ٧٢٠.

(٧) المرجع السابق، ص ٧٢٢.

«الأصولية»
في تاريخ فكر النهضة الإسلامية الحديثة

لقد شاءت حضارتنا العربية الإسلامية، منذ أواخر القرن الثامن عشر ـ مع زعيم دعوة «الموحدين» في العيينة والدرعية بالجزيرة العربية، ومع صاحب (تاج العروس) في مصر ـ وفي بدايات القرن التاسع عشر، أن تسترجع حركتها بعد سبات طويل، وأن تستأنف إسهاماتها في ميادين الفكر والعمل الحضاري العام.

وعلى ضوء مفهومنا للأصولية، كحركة تأسيس علمي وإقامة حضارية، نتناول بعض سمات مناهج النظر والعمل لدى بعض المفكرين التحديثيين الإسلاميين. وندرس هنا هذه السمات بالقياس إلى محورين ثنائيين، يسمحان بتمييز المنهج الأصولي عن غيره من المناهج العاملة في تراث الإحياء الإسلامي :

المحور الثنائي الأول، هو محور التوفيق والتوحيد. حيث أن الأصولية كممارسة جدْلية تركيبية Synthétique توحيدية، تختلف عن الممارسات التوفيقية Syncrétique التي تجمع بين الأنا والآخر وبين الماضي والحاضر دون تضفير جدْلي توحيدي.

والمحور الثاني، هو محور النص والإلهام. أي ثنائية الاجتهاد بتوسط النصوص، والإلهام المباشر بنور الحق والبداهة والفطرة.

الأصولية بين التوفيق والتوحيد

إن الممارسة الأصولية، كنموذج حضاري قادر فاعل متكامل، تأتي بعد نماذج أخرى في التعامل الحضاري، ترتبط بمراحل الانتباه والتشخيص والإصلاح التي تضمها مرحلة النهضة، كإعداد لمرحلة الفعل القادر التالية والآتية بعد زمن طال أو قصر. ونحن إذا نظرنا إلى بدايات النهضة الحديثة في العالم العربي والإسلامي، يمكننا أن نميز بين موقفين يمثلان منهجين في الإصلاح والإحياء : الموقف التأليفي التوفيقي، والموقف التركيبي التوحيدي.

رفاعة الطهطاوي

يمثل الشيخ رفاعة بدوي رافع الطهطاوي (١٨٠١ / ١٨٧٣) الموقف التأليفي التوفيقي الذي يعتمد ثنائية «الأنا والآخر»، «الإسلام وأوربا» في معادلة التقدم (اللحاق)، ويعمل على تكييف الطرف الأول وفقاً للمعطيات الحديثة لدى الطرف الآخر. فهو ـ كما يقول فهمي جدعان * ـ يرى أن الحضارة الإسلامية ليس محتوماً عليها الفناء، شأن أي حضارة بصفة عامة كما تقول نظرية ابن خلدون.

---

* فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص ١١١.

ذلك أن هناك إمكانية لتقدم المسلمين، شرط أن يغيروا، أولاً، ما بأنفسهم بفهم الإسلام من جديد، وفقاً لظروف الخلف وليس تقليداً لفتاوى السلف من جهة، وشرط الأخذ، من جهة أخرى، بأسباب الحضارة من مخترعات هذه الأعصر ومعرفة المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال وتنعيم البال على عموم الجمعية (يقصد المجتمع).

يطرح الطهطاوي هذا التركيب الجديد بين الإسلام الأصيل والحضارة الجديدة داخل الأمة الإسلامية الحديثة، باعتباره عملية تنسيق وتكييف ضرورية، على غرار ما حدث في عصور التدوين الأولى، من نهاية القرن الثاني إلى نهاية القرن السادس الهجري. حيث وجد الفلاسفة المسلمون أن من واجبهم تمثل التراث الوافد، وإجراء عملية توفيق وتنسيق بين الشرع وأحكامه والعقل وعلومه.

ويمكننا أن نقول إن هذا النموذج التوفيقي هو الذي اتبعه عدد كبير من إصلاحيينا في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين. وهو، إذن، أحد نماذج حل معادلة : الإسلام والحضارة الغربية .. التراث والتجديد .. الأصالة والمعاصرة .

خير الدين التونسي

وهناك موقف إحيائي آخر، تركيبي توحيدي، يعترف بتخلف الأنا وتقدم الآخر، إلا أنه بالرغم من حدة وشدة وجود الآخر، لا يكاد يعترف لهذا الآخر بـ «وجود جوهري في ذاته»، وإنما يرده إلى مجرد إنجازات مادية وتنظيمية

عارضة ظاهرة، يرى أنه من الطبيعي ومن المنطقي أن نأخذ بها، لأنها ما يحث عليه الفهم الإسلامي الأصيل. فهو لا يعترف بالازدواجية الطهطاوية التي تتطلب التوفيق والتكييف. ويعطي أولوية الصدارة الروحية والأخلاقية للذات الحضارية «الأمة المسلمة». أما اكتساب منجزات الآخر، المادية والتنظيمية، فهو وإن كان يتعارض مع الذات النائمة المستغرقة في التقليد إلا أنه لا يتعارض مع الذات الإسلامية الأصلية : فما منتجات الغرب الصناعية إلا بضاعتنا ردت الينا فقد كنا أساتيذهم ثم نمنا. أما تنظيماتهم فهي تنظيمات نأخذ بها لأنها ذات قيمة إجرائية تهدف إلى إحياء أصول الإسلام، وهي أصول العدل والمشورة في إطار أصل التوحيد، وفي ظل الخلافة العثمانية.

إن سبب تخلف المسلمين في نظر صاحب هذه الرؤية ـ خير الدين التونسي (١٨١٠ / ١٨٩٠) أو (١٨٢٢ / ١٨٨٩) ـ ليس سبباً جوهرياً، ولكنه يرجع إلى التخلي عن عدد من «الأصول المحفوظة» كانت أمة المسلمين تتبعها في تلك القرون التي كانت فيها حسنة السيرة.

ولقد سقطت الأمة الإسلامية بظهور الاستبداد والتقليد. أما عندما كانت أصول العدل والشورى وحرية الاجتهاد مكفولة فيها. فقد ارتقت ارتقاءً عظيماً، ليس فقط على مستوى العمران البشري، ولكن في العلوم والصناعات والقوة العسكرية. وليس من سبيل للتقدم من جديد إلا : أولاً، بالأخذ عن الأوربيين صناعاتهم وتنظيماتهم. ثانياً، بالعودة إلى أصول الشريعة، وتأسيس القانون

الخادم للشريعة على أصول المشورة والاحتساب، وتغيير المنكر بالقول والفعل.*

ويتم ذلك بانتظام طائفة ملتئمة من الأمة، من السياسيين والعلماء المتبصرين (النخبة الواعية المؤثرة). فرجال السياسة يدركون المصالح ومناشيء الضرر. والعلماء المتبصرون، في الدولة الإسلامية الشورية، يربطونها بأصول الشريعة. فيمارسون دورهم في النصح والمشورة والتوجيه، ولا ينعزلون عن سياسة الأمة ومصالحها. فمثل هذا الانعزال هو الذي يدفع الولاة على التجرؤ على مخالفة الشرع. خاصة، حين يضيق العلماء ما وسعه الله.

بإيجاز، إن خير الدين التونسي في «أقوم المسالك» يرى أن أخذ صناعات وتنظيمات الغرب شرط إجرائي لازدهار الأمة الإسلامية. ولا ينظر إلى هذه الصناعات والتنظيمات باعتبارها مكتسبات دخيلة. ولكن باعتبارها استفادات من أمة نأخذ عنها، بعد أن أخذت عنا. فهي إذن ليست زرعاً خارجياً. وبالتالي، يكون شرط التقدم الحقيقي، عنده، هو الخضوع للشروط الذاتية للأمة والعودة الجديدة للأصول التي يجب أن توجه كل مشروع للتقدم.

يمكننا إذن أن نقول إن الممارسة التركيبية ـ التوحيدية لدى الصدر الأعظم، خير الدين التونسي، أقرب إلى نموذج «الأصولية»، الذي نفترضه، من الممارسة التأليفية التوفيقية، التي هي أبعد عن روح الأصولية وعن منهجها.

---

* خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الطبعة الأولى، تونس، ١٢٨٤هـ، ص٣٢. من خلال فهمي جدعان، أسس التقدم، ص ص ١٣٥ ـ ١٣٦. أو معن زيادة (تحقيق)، أقوم المسالك، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية ١٩٨٥، بيروت، المقدمة.

فالفتوة الأصولية ترفع الآخر، بمجرد اكتساب منجزاته المادية والتنظيمية : تلتف حول الآخر الراهن وترده إلى أصولها الذاتية. كما تلتف حول الأنا الراهن، بالتأكيد على الأنا الإسلامية العميقة وأصولها الحية.

يبقى أن هذه الممارسة كانت تفتقر إلى تمام الوعي بهذه الأصول الذاتية المحفوظة، وتعوزها مصادر القوة والفتوة الذاتية (التي هي مصدر الشرعية القادمة من الداخل). كما كانت تنقصها الإحاطة بالشروط التاريخية لوقائع التدافع والتآخذ مع غيرها من الأمم، وفرص التوافق والتناسب معها (وهي مصدر المشروعية القادمة من الخارج).

فزميل خير الدين التونسي ـ فيما كان يسمى بـ«عصبة المدرسة الحربية» وفي جامع الزيتونة ـ الشيخ محمود قبادو التونسي * (١٨١٣ / ١٨٦١) أو (١٨١٤ / ١٨٧١)، لا يرى تناقضاً بين الإسلام والحضارة الأوربية، لأنه، مَثله في ذلك مثل خير الدين التونسي، لم ير في هذه الأخيرة إلا مظهرها المادي، باعتبار أنها حضارة القوة التي اكتسبتها بصواعقها الصناعية. وكأن هذه المظاهر المادية ليست لها توابع في الحياة الفكرية والروحية .

لم يفطن خير الدين التونسي، نفسه، إلى حقيقة أن التنظيمات الأوربية ليست بريئة ثقافياً، وليست مجرد أدوات إجرائية لتحقيق أصول الشريعة

فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٨١، ص ص ١١٧ ـ ١٢٣.

الإسلامية، وإنما تحمل معها بذور التغريب الفكري (في وضعية غياب الفتوة الذاتية التي تخضع المكتسبات الخارجية لشروطها أو فضولها المركزية). وإن كان قد أشار إلى بعض ذلك في مذكراته، ولكن من خلال نقده للتقليد والتهجين السريع والسطحي، الذي ينتهي باستخدام القسر وتبني أنصاف الحلول وتخريب التقاليد والحالة الاجتماعية والنظام الإداري.

هذا بالإضافة إلى أن التاريخ في بداية الإحياء، لم يكن قد عمل عمله بعد. فلقد تبين لأجيالنا أن هذه القوة الغربية لم تكتف بأن تلعب دور الإيقاظ من السبات، ولكنها راحت تلعب دوراً صدامياً سياسياً وعسكرياً خطيراً لم يكن بمقدورخير الدين التونسي أن يتوقع كل أبعاده.

ومن الجدير بالذكر هنا أن هذا الكتاب صدر عام ١٨٦٧، أي قبل إعلان الوصاية المالية الإيطالية والفرنسية والإنجليزية على تونس عام ١٨٦٩، وقبل دخول القوات الإستعمارية تونس عام ١٨٨١ ومصر عام ١٨٨٢.

كما أن الصدر الأعظم، خير الدين التونسي، إن كان قد شهد بداية الحركات الانفصالية عن الخلافة العثمانية إلا أنه لم يكن بوسعه حساب ما ترتب عليها من جدل داخل الأمة الإسلامية نفسها، بين تيارات الوحدة الإسلامية والإنفصال القومي والقطري .

إن الحركات الإصلاحية والثورية، التي يشملها تاريخ الإحياء أو النهضة العربية الإسلامية، هي وريثة هاذين المنهجين الحضاريين : «التأليفي ـ التوفيقي» و «التركيبي ـ التوحيدي»، ونتاج ردود الفعل العملية والنظرية بينهما.

ذهب البعض إلى تغليب جانب الاكتساب من الآخر، على حساب الأنا، المتمثلة في التراث، والتعامل مع هذا التراث من خلال مفاهيم وأبنية ونظم الغرب العالمانية. وذهب البعض الآخر إلى الاستعلاء بالأصول الذاتية ـ سواء كانت تراثية أم قرآنية (استلهامية) ـ إلى حد الاستغناء بهذه الأصول عن الآخر الخارجي (الغرب)، وعن الآخر الداخلي (التغريب). وتعددت المواقف بين هذين الطرفين. مع ملاحظة تعايش وتجاور المواقف المتنوعة والمختلفة في المسيرة الواحدة لدي الجماعات، وأيضاً، لدى الأفراد في كثير من الأحيان.

الأصولية بين الإلهام ووساطة النص

من جهة أخرى، تختلف الأصولية كمنهج في الفهم والتفسير، بعض الاختلاف، عن المناهج الجذرية «الراديكالية»، من حيث أن «الأصولية» هي جدلية تأويلية، تتوسط النص من أجل تأسيس كلية تشمل الماضي والحاضر والمستقبل، والأنا والآخر معاً. بينما تعتمد الجذرية الراديكالية على نور الإلهام المباشر:

فالجذرية (الدينية) تعتمد على كاريزما الزعيم الملهم والإلهام المباشر. وترفض وساطة التراث، وتلتف من حوله، أو تقفز فوقه، لتعود إلى خبرة الوحي الأولى.

---

* مالك بن نبي، مستقبل الإسلام، ترجمة عبد الصبور شاهين، القاهرة، ص ١٣٨.

والجذرية (العالمانية) تعتمد، أيضاً، على نور العقل، وترفض أصنام التراث، وتنقد أوهام النصوص : الأولى ـ الدينية ـ باسم نور إلهي أصلي يتجدد في كل لحظة، والثانية ـ العالمانية ـ باسم نور عقلي أزلي يحكم التاريخ ومنطق التقدم .

ولعل المثل، «الكاريكاتيري» الشديد الغلو، على هذه الجذرية العالمانية هو مثل الثورة البورجوازية الفرنسية التي نصبت "العقل الأعظم" إلهاً على يد ماكسميليان روبسبيير .

أما مثل الجذرية الدينية، فيعرضه المفكر الجزائري مالك بن نبي *، في تقييمه لحركة الإخوان المسلمين حين يقول :

«وليس زعيم هذه الحركة حسن البنا فيلسوفاً أو فقيهاً. بل هو رجل قام للدفاع عن الإسلام، بعد تطهيره من كل ماعلق به خلال التاريخ. وما عقيدته سوى عقيدة القرآن نفسه .... ولا يستخدم زعيم الإخوان المسلمين لتغيير الفرد سوى القرآن ، وهو يستخدمه في نفس الظروف النفسية التي استخدمه فيها، سابقاً، النبي وأصحابه. ذلك هو السر الذي يقوم على استخدام القرآن كوحي منزل وليس ككتاب محفوظ ... فلا يعود القرآن في فمه مرجعاً قد فقد الحياة وقانوناً محفوظاً، بل يمسي فيضاً فعالاً وإشعاعاً يأتي من السماء مباشرة للهداية ومصدراً للقوة يوحد الناس».

---

* المرجع السابق، ص ١٣٨.

ويختتم مالك بن نبي بقوله : إن «تعاليم حسن البنا تجربة شخصية لا تستوحي النص القرآني بل تنهل من منبع الوحي نفسه وتظهر ثمرة هذه التجربة في شكل حقيقة فعالة تؤثر في جميع ميادين الحياة».*

بيد أن «الأصولية» - باعتبار أنها منهج جدلي كلي رافع جامع - كثيراً ما تصاحبها بعض سمات المنهج الجذري، سواء في مرحلة الوعي والتكوين أو في مرحلة التمكن والتحقيق الحضاري. هذا ما نراه بالتحديد في النماذج الأصولية العبقرية الإسلامية الكبرى، في اليهودية والمسيحية والإسلام.

لكن «الأصولية» لا تتهاون مع السمات الفارقة للتوفيقية القائمة على رص العناصر ـ كما هي ـ وتجاورها، دون رفع وتركيب (توحيد).

«الأصولية» وحركات النهضة «الإنسانية»

كانت الذاكرة الأصولية التى اعتمدتها الحركة «الإنسانية» الأوربية في استراتيجيتها من أجل رفع «هيمنات!» العصر الوسيط، ذاكرة جامعة للأصول الإنسانية العميقة في الزمان والواسعة في المكان. لم تقتصر هذه الذاكرة الأصولية «الإنسانية» على الأصول اليونانية والرومانية بمعناها الحصري الضيق، وإنما احتوت عناصر ومركبات ثقافية إنسانية أوسع ـ يسميها البعض بالثقافة الهللينستية ـ من مصادر قرطاجنة والإسكندرية والشام وبلاد فارس والرافدين وغيرها من مصادر الثقافة، التي يحلو لفيلسوف التاريخ الألماني شبنجلر أن يسميها بـ «الثقافة الإسلامية» ! حين يقول إن القديس أوغسطين، هو آخر ممثلي روح الفكر الإسلامي في نهاية عصر الآباء، وقبل العصر الوسيط.

وإذا كان هذا هو شأن الأصول ـ الوثنية والدينية ـ التي وسعتها ذاكرة الحركة الإنسانية الأوربية. فمن الجدير أن نلاحظ أن النزعة «العربية» Arabisme ـ المرادفة في معناها للإسلام، كدين وحضارة، لدى الأوربيين في العصر الوسيط ـ

كانت تمثل اتجاهاً متقدماً في الفكر الأوربي، يحاربه اتجاه آخر ـ وإن اعتمد أيضاً بين مصادره، على المصادر العربية الإسلامية ـ يُعَدُّ القديس توماس الأكويني أهم ممثليه في نهاية العصر الوسيط.

لقد كان النموذج الثقافي العربي الإسلامي، أرقى حصيلة متوفرة تمثلها رواد الحركة الإحيائية في أوربا، سواء في عملية التأسيس الحضاري الجديد، أو في استراتيجية الالتفاف حول العصر الوسيط، المتمثل في مؤسسة الكنيسة المسيحية والفكر «المدرسي» آنذاك. وليس من الصحيح ما يقوله فيليب مونييه في الكواترو شنتو Quatrocento من أن هذه الحركة في نهايتها المنطقية، كانت لا تريد أقل من القضاء على الظاهرة المسيحية. فلقد كانت تريد القضاء على ظاهرة المسيحية الوسيطة بكل مثالبها، وليس على المسيحية في جوهرها، ولا في واقعها الكاثوليكي الغربي. فالإيمان المسيحي ـ كما يؤكد ميرسيا الياد ـ كان هو السمة الغالبة على رواد النزعة الإنسانية، التي تمكنت من الكنيسة الرومانية نفسها، خاصة في المجالات التعليمية والمفاهيم الجمالية.

يقول بيكو دو لا ميراندولا في مقدمة كتابه عن (كرامة الإنسان)Oratio de hominis dignitate محدداً منذ البداية المصدر العربي لنموذج الحركة الإنسانية في النهضة الأوربية : **«أيها الآباء المبجلون، لقد قرأت في كتب العرب ... أنه ليس في الكون ما هو أجدر بالتعظيم والتبجيل من الإنسان» *.**

---

* Oratio de hominis dignitate. Giovanni Pico Della Mirandola يبدأ بيكو دو لا ميراندولا بقوله: Legi, Patres colendissimi, in Arabum monumentis, interrogatum Abdalam Sarracenum, quid in hac quasi mundana scaena admirandum maxime spectaretur, nihil spectari homine admirabilius respondisse.

ويصور موقع الإنسان الجديد في الكون، وهو تصور نرى أنه إسلامي بحت، فيما يتعلق بمسؤولية الإنسان في تحديد مصيره، حيث يجعل الخالق يخاطب مخلوقه قائلاً : **«لقد وضعتك في مركز الكون حتى تتعرف على كل ما أوجدته فيه. لم أجعلك مخلوقاً سماوياً، ولا دنيوياً. أنت لست بأبدي، كما أنك لست بفان، وإنما صنعتك بحيث تكون، كالمثَّال، قادراً على تشكيل مصيرك الخاص. فيكون بوسعك أن تنتكس وتمسخ نفسك في صورة الحيوان. أو أن تولد من جديد بمقتضى إرادتك، وتحيا على صورة القداسة».***

هذا هو مبدأ «الكسب» والمسؤولية الشخصية في الإسلام، الذي استوعبته الحركة الإنسانية في صراعها ضد الكنيسة، التي جمدت الإنسان وعوّقت مبادراته نحو الترقي، من خلال فكرة عن الخطيئة تتعارض مع القول بفداء المسيح للإنسانية وشرائه لخطيئتها الأولى.

ملامح النموذج الإنساني في الإسلام

يفترض التصور الإسلامي للإنسانية، أنسنة البشر، بانتساب الجموع البشرية إلى أصل واحد، واتجاهها نحو كلية واحدة، عبر أشكال ومستويات الاختلاف والتنوع في الزمان والمكان. ويفترض أنسنة الكون، بمعنى استئناس الوجود والموجودات، والائتناس بها.

---

* Oratio de hominis dignitate, Giovanni Pico Della Mirandola ويقول دو لا ميراندولا، على لسانه تعالى :
Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi

والإسلام يؤسس هذه الأنسنة علي أصلين ثابتين :

ـ أصل العقل وهو عهد العلم، والفطرة المعرفية الفارقة بين الإنسان وبعض الكائنات.

ـ وأصل الإرادة، وهو عهد الكسب والعمل، والفطرة الاجتماعية والأخلاقية الفارقة بين الإنسان وسائر الموجودات.

وعلى هذين الأصلين ينبني المشروع الإنساني الكلي في التاريخ، وتتأسس الكرامة الإنسانية على الأرض كما في السماء.

يقول سيد قطب في قوله تعالى {وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ... (٣٠)} سورة البقرة : إن «المشيئة العليا تريد أن تسلم لهذا الكائن الجديد في الكون زمام هذه الأرض، وتطلق فيها يده، وتكل إليه إبراز مشيئة الخالق في الإبداع والتكوين، والتحليل والتركيب، والتحوير والتبديل، وكشف ما في هذه الأرض من قوى وطاقات وكنوز وخامات، وتسخير هذا كله بإذن الله في المهمة الضخمة التي وكلها الله إليه ...».*

ويرُد صاحب الـ «ظلال» التصور الإسلامي للإنسان إلى مرجعية الميثاق أو العهد. باعتباره الأصل الذي يتأسس عليه مشروع الخلافة الدهرية للإنسان على هذه الأرض. فيقول : «فأي عهد هذا الذي يشار إليه...؟ أهو العهد الأول، عهد

---

arbitarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari.

* سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٧، المجلد الأول، ص ٥٦.

الله لآدم... أم هو العهد الكوني السابق على عهد الله هذا مع آدم. العهد المعقود بين فطرة الإنسان وبارئه ... ؟

أم هو العهد الخاص الذي قطعه الله لإبراهيم جد إسرائيل ؟ ...

أم هو العهد الخاص الذي قطعه الله على بني إسرائيل وقد رفع فوقهم الطور، وأمرهم أن يأخذوا ما فيه بقوة ؟

إن هذه العهود جميعاً إن هي إلا عهد واحد في صميمها ، إنه العهد بين البارئ وعباده، أن يصغوا قلوبهم اليه، وأن يسلموا أنفسهم كلها له. وهذا هو الدين الواحد. وهذا هو الإسلام الذي جاء به الرسل جميعاً، وسار موكب الإيمان يحمله شعاراً له على مدار القرون ... .

فما الإسلام الذي جاء به محمد، صلى الله عليه وسلم، إلا الدين الواحد الخالد. جاء به في صورته الأخيرة، وهو امتداد لرسالة الله ولعهد الله منذ البشرية الأولى يضم جناحيه على ما مضى، ويأخذ بيد البشرية فيما سيأتي، ويوحد بين «العهد القديم» و«العهد الجديد»، ويضيف ما أراده الله من الخير والصلاح للبشرية في مستقبلها الطويل، ويجمع بذلك بين البشر كلهم إخوة متعارفين» *.

---

* المرجع السابق، ص ٦٦ ـ ٦٧.

من أجل إحياء إسلامي إنساني جديد

هذه قراءة معاصرة لبعض معالم النموذج الإنساني الإسلامي، الذي كان ماثلاً أمام مفكري الإحياء في أوربا. واليوم، وقد تبدلت المواقع، وبالرغم من مظاهر التعنيف، التي تتعرض لها الثقافة العربية الإسلامية، فنحن لا نتردد في أن نكرر قول بيكو دو لا ميراندولا، لنقول بدورنا :

«يا أصحاب الفضيلة، لقد قرأنا في كتب الأوربيين أنه ليس في الكون ما هو أجدر بالتعظيم والتبجيل من حقوق الإنسان».

فنحن أيضاً، نشاهد النموذج الإنساني الغربي، وغيره من النماذج في حضارات الشرق. ونريد أن نلتف حول واقعنا الراهن، وأن نستأنف الاتصال بأصولنا، ومصادرنا الإسلامية الإنسانية العميقة. نريد أن نتحدي قدر الموت، الذي يحدثنا عنه ابن خلدون، عندما تدور الدائرة بحضارة ما فتصل بها إلى نهايتها. نريد أن نستقيم من جديد، بعد عصورالجمود والانحطاط. ولن نوفق في هذا القصد إلا بتوسيع أفقنا الحضاري من جديد، والمواءمة بينه وبين النموذج الإنساني الإسلامي الشامل، في المبدأ والمنهج والغاية.

عود على بدء
المشروع الحضاري الجديد والتاريخ

لقد انحسرت مشاريع النهضة العربية الإسلامية التي بدأت منذ بدايات القرن التاسع عشر، تاركة وراءها مزيجاً من الحسرة والحنين والندم. وسط مشهد من الطلول الحضارية، تتعدد فيه الانتماءات والولاءات، وتتدافع فيه الجماعات، في غياب الناظم الثقافي والحامل الاجتماعي الاقتصادي.

بيد أن هناك صبغة عامة تحكم هذا المشهد الجامع بين معطيات الانحطاط والتدهور وأماني الاستئناف واليقظة، هي صبغة المثال الحضاري العربي الإسلامي الجديد. وما يصحبه من اجتهادات متنوعة ـ متجاورة ومتضاربة ـ تصبو لإعداد جماعة بشرية جديدة قادرة على التأسيس العلمي والإقامة الحضارية. ضمن هذه الاجتهادات التي تختلف في رجاحتها وفاعليتها التاريخية، يمكننا أن نسجل مشروعنا الفكري الأصولي الذي يعمل من أجل تمهيد السبل نحو مراس حضاري جديد.

إن مثل هذا المشروع يلزمنا بأن نتعامل مع المصطلحات بمفاهيم جديدة ومع المعطيات بمناهج وأطر للرؤية متجددة. ولعل القارئ يلاحظ سيادة فكرة التاريخ في كل ما أشرنا إليه، ابتداءً من مفهوم العهد الدهري ـ كإطار للمشروع الحضاري الإنساني ـ حتى مفهوم التفاضل والتكامل بين الأمم، الذي يعتمد منطق تجسد الأصول الكلية المتعالية لهذا العهد في الفضول البشرية لدى الجماعات والأمم المتعاقبة. فهذا المنطق يعني الاختلاف والتدافع بين الصيغ أو النماذج الحضارية الكبرى، ويعني أيضاً التكامل بين هذه النماذج على مدى مسيرة إتمام العهد الدهري في التاريخ. لذا رأينا أن نوضح مفهومنا الخاص للتاريخ. وهو المفهوم العامل سراً وجهراً في كل ما نكتب أو نقول.

مفهوم التاريخ

نحن ننطلق في دراستنا لعمليات التأسيس والتكريس والاستئناف أو إعادة التأسيس الحضاري من مفهوم للتاريخ باعتباره : وعي الذات الحضارية الذي يستوعب الظواهر الإنسانية المتنوعة في الزمان والمكان ليفيدها إتجاها ومعنى.

فالوعي التاريخي معرفة تشكيلية تجمع وتؤلف الكثرة، وتنظمها في شبكة من الدوائر والخطوط تضفي عليها معقولية. وتعتمد عملية التأليف، هذه، على تصور وجود قوة ـ إما محايثة أو متعالية ـ قد يرى البعض أنها قوة دافعة للظواهر الإنسانية وموجهة لها. وقد يرى البعض الآخر أنها قوة حاملة، فقط : لا تتضمن معقولية، ولا تتمتع بكيفية، وليست لها غائية، كأنها قابلية محضة يشكلها

الفعل الإنساني الذي يسميه البعض بالـ «براكسيس»، ونسميه نحن بمراس التآخذ والتدافع الحضاري للجماعات البشرية.

بالطبع يتمتع الوعي التاريخي بسمات كلية عامة، باعتبار أن الإنسان، في كل مكان وزمان، ذو عقل ومنطق وضمير. إلا أن هذا الوعي العام يتميز بخصائص أقل عمومية، باعتبار أنه وعي ذات حضارية مشروطة بظرفي الزمان والمكان.

وقد تتسع دوائر الوعي التاريخي أو تضيق :

أولاً : وفقاً للموقع الحضاري للذات العارفة الفاعلة، بمعنى انتسابها لأمة بين الأمم الحضارية المختلفة.

ثانياً : وفقاً لموضع هذه الذات على المنحنى التاريخي للدورة الحضارية المعيشة لهذه الأمة (لحظة التأسيس أو لحظة التكريس أو لحظة الخروج على ما هو راهن والحنين لاستعادة الأصول السالفة).

ويمكننا النظر إلى كل تصور أو صيغة تاريخية يتم تشكيلها :

أولاً : من جهة درجة موسوعية هذه الصيغة. فتكون أقل أو أكثر اتساعاً، حسب امتدادها الجغرافي واستيعابها الثقافي للدوائر الحضارية.

ثانياً: من جهة نوعية خطاب وإجراءات هذه الصيغة. ونميز هنا تمييزاً تصنيفياً بين النوع التوفيقي التأليفي الذي يعطينا الصيغة الجمعية التأليفية، وبين النوع الجدلي التركيبي والذي يعطينا الصيغة الأصولية التوحيدية.

ثالثاً: من جهة الطابع الفكري أو المزاج النفسي أو المنحى السلوكي، الذي

يميز كل صيغة تشكيلية في كل مرحلة من مراحل الدورة الحضارية. فتكون الصيغة أصولية منفتحة على المستقبل في مراحل التأصيل أو التأسيس. وتكون تقليدية محافظة في مراحل التكريس والتثبيت. وتكون حنينيّة إسترجاعية في مراحل الأفول والنهاية.

وعليه، فنحن حين ننظر لنماذج الوعي التاريخي لدى الأمم نضع في اعتبارنا بعدين نقيضين : يبدو البعد النقيض الأول في العلاقة بين كل صيغة وغيرها من الصيغ التشكيلية الأخرى. باعتبار أن كل منها يمثل قراءة أو تشكيلاً خاصاً بأمة أو بحضارة لا تعمل في خلاء وحدها، ولا يقف الزمان عندها، ولكنها تتآخذ مع غيرها من صيغ المشاريع الحضارية الخاصة الأخرى، في إطار ما نسميه بمنطق التفاضل والتكامل بين الأمم. ويبدو البعد النقيض الثاني، في العلاقة بين هذه القراءات أو التشكيلات الحضارية وبين ما في واقع الظواهر التاريخية نفسها من انحراف عن خطوط التشكيل ومعاندة للتأويل وتمرد على المعنى.

هكذا تبدو سمات المشروع الذي نعمل من أجله باعتباره مشروعاً حضارياً إسلامياً تجديدياً، يستوعب حصيلة ما سبق من أصول كلية متعالية وفضول حضارية جارية ومتحققة في التاريخ، في إطار إنساني شامل تتسع فيه دار الإسلام لتشمل جماع المسكونة، تطبيقاً وإتماماً لأصول ما نسميه بالعهد الدهري الذي يمثل المرجعية الكلية المتعالية ـ فطرية عقلية أم كتابية نقلية ـ لمشروع خلافة الإنسان على الأرض.

الباب الثاني

الحوار والتقييم

الفصل الأول

العهد الدهري والتاريخ

* ندوة عقدت بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة

بتاريخ ١٣ فبراير ١٩٩٤.

أدارت الندوة : د. رباب الحسيني.

وشارك فيها : د. حسن حنفي، د. حسين عبد القادر، د. عبد الوهاب المسيرى،

أ. محمود أمين العالم، د. محمود العزب، أ. أسامة خليل.

د. رباب الحسيني : تتناول هذه الندوة مجموعة الدراسات التي قدمها الأستاذ أسامة خليل تحت عنوان «الأصولية بين التأسيس العلمي والإقامة الحضارية».

وربما يكون من المفيد منذ البداية، أن أشير إلى أن مفهوم «الأصولية»، رغم ما يبدو لأول وهلة من أنه قد يرتبط بالجماعات الإسلامية أو الأصولية، إذا جاز التعبير، إلا أنه في واقع الأمر بعيد عن هذا المنحى، فمحاضرنا اليوم يتناول موضوع الأصولية من منظور علمي تاريخي لغوي بعيداً عن الصراعات المذهبية. ومن ثم أرجو أن تنحو المناقشات هذا المنحى، وأن لا تتحول إلى مواجهة بين تيار وآخر. وأشكركم على قبول الدعوة للمشاركة، وأدعو الأستاذ أسامة خليل للحديث.

أ. أسامة خليل : حاولت، فيما بين أيديكم من دراسات، أن أبين أن مصطلح الأصولية، في استعماله المذهبي والسياسي، دخل تاريخنا العربي ابتداء من الستينيات. دخل كترجمة لمصطلح الـ Fondamentalisme الغربي، بمضمون عقلاني حذر محافظ أو «جيروندي» حسب توصيف أنور عبد الملك لفكر الإمام

محمد عبده على وجه التحديد. وبالتالي كان هذا المفهوم يختلف تماماً عن المفهوم الذي راج في الأدبيات السجالية، ابتداءً من السبعينيات، الذي يربط الأصولية بالحركات الإسلامية المتطرفة أو الحركات السياسية الدينية المختلفة المناهضة للنظام الرأسمالي العالمي، والمرتكزة إما على أصولها الدينية أو الإثنية.

وسواء استعملنا هذا المصطلح بالمعنى العقلاني الجيروندي المحافظ، أو بالمعنى اللاعقلاني المتطرف، فهذا يسيء ليس فقط إلى تاريخنا الحضاري في الماضي، وإنما يسيء، أيضاً وأساساً، إلى إمكانيات الإقامة الحضارية المقبلة.

حاولت أن أؤصل مفهوم الأصولية بالعودة إلى جذوره اللغوية في السومرية والأكادية، وتفرعات مادة الأصل في لسان العرب، وكذلك بإعادة النظر في المصطلح في ميادين النحو والصرف من حيث المبنى والمعنى. ولن أُفَصِّلَ في هذا الموضوع، فلقد قرأتموه.

سوف أركز في هذه الندوة على نظرية الأصولية التاريخية أو الحضارية :

أنطلق من مفهوم العهد، باعتبار أن هذا العهد هو أساس التجمع أو العمران البشري. وإذا كنت أشير إلى مفهوم العقد الإجتماعي في الفكر الغربي، فليس هذا من أجل شرح وتفسير مفهوم العهد في حضارات الوحي، ولكنه فقط على سبيل الإشارة. ذلك أنه ليس من الضروري في رأيي أن أركز على مفهوم العقد الإجتماعي وأصوله الوضعية. فمفهوم العقد الاجتماعي، في أوربا، مفهوم مُتَصوَّر على أقل تقدير : قائم على توهم حدوث عقد اجتماعي في وقت ما لا ندري متى ؟ وبين «أفراد»! وربما «أشخاص»! لا ندري كيفية تعاهدهم عليه ؟ وهو مفهوم

تعرض للنقد في موطنه الغربي، خاصة من جانب الدراسات التاريخية المعاصرة. ولا حاجة لنا للتفصيل في ذلك.

بدلاً من هذا المفهوم، وإن كانت له قيمته العلمية المحددة، لدينا مفهوم العهد أو الميثاق الذي تأسست عليه حضاراتنا، حضارات الشرق الأوسط وحضارات المناطق المتاخمة.

وليس من الضروري أن نتناول البعد الديني أو اللاهوتي لهذا العهد. فليس هذا هو موضوعنا وإن كانت له أهمية كبرى في مقام آخر. الذي يعنينا هو أننا نجد توثيق هذا العهد في الكتب والصحف، وأنه عهد لا تنتسب إليه أمة أو حضارة واحدة، بل تنتسب إليه جميع الحضارات في هذه المنطقة، التي تنافست فيما بينها على تحقيقه، وتمركزت حول أصوله. بل نضيف أن الحضارة الغربية نسبت نفسها إلى هذا العهد، وهي تعود الآن لتؤكد انتسابها إليه، بعد فترة الحداثة التي تشيدت عليها الحضارة الغربية المتأزمة في أمريكا وأوربا.

هذا العهد أسميه بالعهد الدهري لأنه لم يعقد في خلاء خارج الزمان. وهو ليس فقط دهرياً بمعنى أنه عقد في الزمان، ولكن، أيضاً، لأنه يتحقق في الزمان. فهناك دورات حضارية، وهناك أمم تحمل اللواء، أمة بعد أمة. هذا هو «الدور الحضاري». والدور هو الدهر.

أضيف إلى العهد الدهري صفة «المقدس» لتجنب وتصحيح الفهم الجزئي الشائع «للدهرية». لأن صفة «الدهرية» تعني بالنسبة للكثيرين معاني الطبيعية والإلحاد.

وهو عهد كلي، وهذه نقطة جوهرية، لأن هذا العهد لا ينحصر في أمة واحدة أو جماعة بشرية محددة، كما قد يعتقد البعض ممن يقصره على جماعة بشرية مختارة أو فاضلة، سواء كانت عربية أو عبرية أو غيرها. فهذا العهد كلي وعام منذ البداية : عُقد مع جد البشر (آدم)، وتجدد توثيق عقده مع النماذج البشرية التي تمثل الإنسانية من الأنبياء والرسل وغيرهم. أي أننا نذهب دائماً إلى هذا العهد الكلي الذي تشمل أصوله جميع الأمم.

هذا العهد له بعدان : البعد الرأسي والبعد الأفقي.

البعد الرأسي هو المتعلق بالعقائد وأسميه باللاهوتي. والبعد الأفقي هو الذي يتعلق بالعمران البشري وتنظيم المجتمعات. الذي تقول بعض أصوله : لا تقتل، لا تسرق، لا تزن، لا تشتهي امرأة قريبك، ولا تتعدى على حدود جارك. هذه الأصول تشكل في الواقع دستور العقد الاجتماعي الذي طلع به علينا الفكر الأوربي الحديث.

أنا لا أدرس البعد الرأسي في هذا المقام. ومع ذلك لا أستطيع أن أغفله تماماً، وذلك بسبب عائده الاجتماعي. فبُعْد التوحيد مثلاً له عائده الاجتماعي، وله إذن دوره في كل دراسة اجتماعية تاريخية. ولا يعني ذلك أن تتحول هذه الدراسة التي تحسب العائد الاجتماعي للأصول العقائدية إلى دراسة في العقيدة أو اللاهوت.

ما أريد التركيز عليه، الآن، هو البعد الأفقي لهذا العهد الدهري من جهة النظر والعمل الحضاري : إن أصول العهد أصول نظرية تتجه نحو التحقق في

الواقع الحضاري. لهذا تأتي الأعمال البشرية لتُحقق «الأصول» النظرية الكلية. ولكي تتحقق هذه الأصول، لابد لكل جماعة بشرية من أن تقيمها وفقاً لفضولها الخاصة. من هذه الفضول، لغة كل جماعة من الجماعات البشرية، والنماذج الفكرية، والصور الخيالية التي تتميز بها.

على سبيل المثال : الصورة الخيالية لـ «عبد الله المعذب» التي يمكننا أن نتعقب مسيرة انتقالها وتحولاتها من القبائل الآرامية والعربية الشمالية إلى أسفار العبرانيين (التي كتبت بالآرامية في بابل)، وعلى الخصوص السفر المنسوب إلى النبي أشعياء : لقد تبنت اليهودية بعد ذلك هذه الصورة التي تعبر عن الاصطفاء وتبرر في نفس الوقت واقع العذاب والآلام. وتمثلت الجماعة اليهودية فيها نفسها «تتألم من أجل خلاص البشرية» ثم انتقلت هذه الصورة، بعد ذلك، وتأسست عليها الديانة المسيحية.

بالإضافة إلى اللغة والنماذج الفكرية والصور الخيالية، تتحقق أصول العهد أيضاً في المؤسسات التي تصنعها الجماعات البشرية، مثل مؤسسات الهيكل والمجمع، والكنيسة والدير، والجامع والحوزة وغيرها من «الفضول» المؤسساتية، التي تبدعها الجماعات البشرية أثناء إقامتها وتحقيقها لهذا العهد الدهري. هذا بالإضافة إلى أنماط العلاقات الإجتماعية والاقتصادية والتراثيات التي تميز الجماعة البشرية المعينة.

هذه هي «الفضول» التي تتجسد فيها وبها وعبرها «الأصول». وتكون هذه الفضول، في مرحلة التأسيس، فضائل تتحقق بها أصول العهد الدهري الكلي. ثم

تتحول في مرحلة أخرى إلى فُضَلٍ وزوائد، عندما يتحول العهد إلى ميراث وتقليد تحصره الجماعة المعينة في أصولها التي هي في الحقيقة فصولها الخاصة التي سيق وساهمت بها في انتاج الحضارة.

عندئذ، تبدو ضرورة تجديد العهد والعودة إلى أصوله الكلية الخالصة الأولى. فتأتي في نهاية الدورة الحضارية مرحلة الجماعات الأصولية المجازية. وهي ليست مرحلة التأسيس الأصولي العميق، إذ تغلب عليها مجرد الدعوة إلى العودة إلى الأصول، وهي دعوة نقدية تفكيكية، يمكننا أن نسمي هذه المرحلة بزمان التكفير والهجرة. فهي رد فعل تتطهري رافض، حين لا تتوفر إمكانيات تأصيل الأصول أو تجديد العهد أو إعادة إقامته من جديد.

ونشاهد هذه المرحلة عند دراستنا لتاريخ حضارات العهد، مثلاً، في القرنين السابع والسادس قبل الميلاد:

التكفير، حيث سبقت تدمير أورشليم الفعلي دعوات تكفيرها وتدميرها، باعتبار أنها مدينة عاهرة اصطفاها الله وطهرها، ثم باعت نفسها من جديد إلى أوثان الأمم المحيطة ونست وتجاهلت أصول العهد القديم.

أما الهجرة، فتتمثل في دعوات الجماعات وأنبياء هذه الجماعات إلى الخروج عن الدائرة الجغرافية لهذه المدينة المقدسة التي أصبحت دنسة. فكثيراً ما يتردد هذا القول : «صوت صارخ في البرية أعدوا طريق الرب». وهذا هو البعد البدوي لهذه المرحلة الأخيرة في الدورة الأصولية. البعد البدوي، الذي لا يؤسس ولكن يطالب بالعودة إلى النقاء الأصلي، في نهاية كل دورة حضارية.

تأتي، بعد ذلك، لحظة التأسيس الأصولي التي تبدأ دورة أصولية جديدة عندما تظهر جماعة بشرية واعية وفتية تستطيع أن تقوم بوظيفة تجديد العهد.

لن أسهب في الحديث عن شروط وسمات هذه المرحلة وهذه الجماعة. وأكتفي بالقول بأنه لابد من نهوض جماعة بشرية، تتميز بفتوة الوعي، ويحملها واقع اجتماعي اقتصادي قوي، كشرطين داخليين «للشرعية» يتآخذان مع الشروط الخارجية السياسية والاقتصادية والعسكرية، التي تكفل «المشروعية» أو تحول دونها فتقف كعقبة كأداء أمامها. وإذا ما تحقق التضافر بين الشروط الداخلية والشروط الخارجية. وتمت عملية التأصيل الجديد، فإن ما يحدث دائماً، ليس مجرد تكرار لنموذج تحقيق عهد سابق، ولكن إقامة لصيغة عهد جديد.

هذه ملاحظة جوهرية لا بد من التشديد عليها. فتصور أن تجديد العهد القديم هو انكفاء على الماضي، بالمعنى البسيط والمباشر، تصور مخالف لحقيقة التأسيس الأصولي العميق. فالذي يحدث في الواقع التاريخي هو أن دعوة تجديد العهد تنتهي في الواقع بإقامة عهد جديد. فالعهد القديم عهد كلي يتحقق من خلال تجسدات وفضول الجماعات والأمم. وتكرار أحد تمثلات أو تجسدات هذا العهد في الزمان عودة إلى الوراء، إلى نموذج قديم في التطبيق تجاوزته الجماعة البشرية الجديدة التي تؤصل لدورة أصولية جديدة عبر فضولها الخاصة.

فتجديد العهد هو بالأحرى عهد جديد، من حيث أنه تمثل للأصول الكلية وتجسيد لها من خلال الفضول الخاصة بالجماعة الجديدة، التي تقيم العهد من جديد. وهذا ما نلاحظه في نشأة اليهودية ونشأة المسيحية، وكذلك في ظهور

الإسلام. ولن أتعرض لتفاصيل هذا الآن، وأرجو أن أتمكن من ذلك عند الإجابة على ما سوف يطرح من أسئلة فيما بعد.

ومن الضروري أن أقول، في النهاية، إن هذه الرؤية الأصولية للتاريخ ـ في حدود هذا العرض المختصر ـ تكتمل برؤية اقتصادية إجتماعية. فكما سبق وقلت من قبل، في بيان «الأصولية كمراس حضاري» : لا تتم الإقامة الحضارية الجديدة بمجرد الوعي، مهما بلغت قوة وفتوة هذا الوعي. ولكن بتوافق الشروط التاريخية مع العبقرية الأصولية التي تريد أن تؤسس. لكن هذه الملاحظة الأخيرة لا تعني إلا أن التحليل الأصولي، الذي يكشف عن أهمية النموذج الفكري أو الإيديولوجيا في توجيه تاريخ الحضارات، يحتاج دائماً إلى إكماله بحساب المتغيرات الاقتصادية والعسكرية، التي تتآخذ مع الفضول الخاصة بالجماعة البشرية، وتتضافر معها في تفسير نجاح بعض مشاريع التأسيس الأصولية العبقرية في التاريخ، وفشل مشاريع تأسيس أخرى أو نجاحها النسبي.

د. **رباب الحسيني** : إذا لم تكن هناك أسئلة فيما يتعلق بمفاهيم «الأصول» و«الفضول» و«العهد الدهري المقدس» وغيرها ... أو إذا فضلتم أن تثار هذه الأسئلة من خلال تعليقات الأساتذة المدعوين للمناقشة ... فأنا أدعو الأستاذ محمود أمين العالم لأخذ الكلمة.

أ. **محمود أمين العالم** : قد أكون مختلفاً اختلافاً جذرياً في الحقيقة، لأني أعتبر أولاً، من حيث المنطق الشكلي، أن هناك «دَوْراً منطقياً». فأنت تبدأ بأنه ينبغي أن نرجع إلى العهد، وأن العهد يجب أن يكون تأسيسياً، ثم تقول إنه لا

ينبغي أن يكون العهد تأسيسياً، وينبغي أن يكون عهداً استلهامياً، وليس عهداً تأسيسياً، ثم تعود مرة أخرى وتقول : ينبغي أن نبدأ عهداً جديداً. فبين العودة والتجديد يقوم هذا التناقض، ومن الجائز أن يكون تناقضاً شكلياً، وجدت أنت له حلاً مثلاً بكلمة الاستلهام أو التمثل.

المسألة الثانية، بداية العهد ... نقطة صفرية أولى ... هل هناك بداية ؟

قضية البداية قضية غامضة جداً. أنت تقول إنها ليست دينية، مع أن بدايتك بداية دينية. وبالتالي فأنت تفرض علي منذ البداية بداية دينية. التاريخ ليس له بداية بالمعنى الديني. ولكن يمكن أن يكون له بداية غير دينية أو دينية، ليس بالمعنى العادي، ولكن بمعانٍ موضوعية أخرى. فأنا أرى أنك، في البداية، عملت نوعاً من المصادرة الأولى وهي : أن بداية التاريخ بداية عهدية، واعتبرت أيضاً أنها بداية ذات طابع إيديولوجي، أي ليست بداية موضوعية. وبالتالي، فرضت هذا من البداية. وفي نفس الوقت، اعتبرت أن تجديد التاريخ هو عودة إلى هذه البداية، وفي نفس الوقت هو عودة وقطيعة مع هذه البداية، وإن تكن تتمثلها.

نقطة ثالثة، أنت تقول إن هذا التجديد الجديد ناقص. لأنه لا يشتمل على الجانب الاقتصادي والاجتماعي، الذي هو حقيقة جوهر الحركة التاريخية. فالتاريخ ليس مجرد تاريخ الايديولوجيا. لم يعد هناك شيء اسمه إيديولوجيا على الإطلاق. الايديولوجيا دائماً هي ايديولوجيا نسق اجتماعي واقتصادي.

الاقتصاد والاجتماع، هذا ما نستطيع أن نراه. لكن عندما نتحدث عن فكرة العهد، عهد ماذا ؟ القضية ليست : لا تقتل ولا تزن ولا كذا ولا كذا، ولكن قضية

مصالح أخرى أكبر من كل هذه الأمور. والإيديولوجيا ليست بعداً أخلاقياً فقط. ولكن الإيديولوجيا بعد اجتماعي واقتصادي وسياسي إلى جانب البعد الأخلاقي بالطبع. فهي بالتالي ناقصة في ذاتها. أنت تبدأ بداية ذات طابع ديني، بالرغم من أنك تنفي دينيتها وتربطها بالواقعية باستخدام مصطلح «الدهر». ومع ذلك فالدهرية في كل العرض مستبعدة، حتى في أطر الإيديولوجيا. وهناك كلام كثير يقال في هذا الأمر. وأنا أقوم بعملية معاكسة أو مشاكسة، أو نوع من الشغب الفكري لتفتيح الأمور.

المسألة الرابعة، هي أنني أعيش في عصر. أعيش في تاريخ. ثم تأتي لتقول إن هناك جماعة ستبدأ بمرحلتين : مرحلة اسمها «التكفير والهجرة»، لكي تقيم جديداً ... جماعة ...؟ !

أنا أعيش في ملأ وكلية معينة، ثم تريد أن ترجعني أنت إلى كلية أخرى تقوم بها «جماعة» ! نحن في عالم واحد الآن. عالم واحد كبير. له مشاكله، وله تعقيداته، وله ارتباطاته، وله إيديولوجيته الطاغية في تقديري. عالم واحد أزعم أنه، رغم كل شيء، عالم تسوده هيمنة اسمها الهيمنة الرأسمالية. أعود إلى الجانب الموضوعي وأقول : إنه داخل هذا العالم الواحد، الذي يهيمن عليه نظام هو النظام الرأسمالي، هناك ثقافات مختلفة وقوميات مختلفة. بعضها متعارض مع وحدة هذا العالم في كليته، ويسعى للخروج عن هذه الوحدة. أريد أن أقول إن هناك صراع في إطار عام كلي، تسيطر عليه عقلية معينة، وفلسفة معينة، وإيديولوجيا معينة مرتبطة بمصالح مهيمنة. في داخلها، بالفعل، ثقافات متغايرة وقوميات مختلفة.

بتعبير آخر، إن هناك ما هو مشترك ومسيطر في العالم. لكن هناك أيضاً ما هو مختلف اختلافات عديدة. عندما تترك كل هذا وتقول : نحن بصدد إنشاء جماعة جديدة تبدأ من العهد القديم لتجدده، ثم لتخرج علينا بعهد جديد ! فأنا أقول : إن هذه إزاحة عن لحظة تاريخية كبيرة أعيشها، لأتقلص في لحظة جزئية معينة ذات بدء ديني مطلق، من أجل أن أفرض على هذا الملأ القائم، لا رؤية لهذا الملأ الكبير الكلي، ولكن رؤية أخرى ذات طابع «أصولي». وفي هذا المعنى : أقول إن التعريف الذي قدمته للأصولية هو نفسه ما أختلف معه. فنحن جميعاً الذين نختلف مع الأصولية لا نرفض العودة إلى الأصول. لا أحد يرفض استلهام الأصول. ولكن مشكلة الأصول هي البنية. أي أن تصبح المرجعية الأصولية هي المرجعية الطاغية. أي أن يصبح الماضي هو الطاغي على الحاضر. وبدلاً من أن يصبح الأصل القديم مجرد مصدر استلهام، أو عودة للتفكر ولرؤية نقدية عقلانية له. يظل هذا الأصل القديم «العهد القديم»، حسب مصطلحك، هو المعيار ـ حتى لو تجدد أو خرج على نفسه. فهو عودة إلى الأصل وتثبيت لهذا الأصل ـ الأساسي والوحيد لإقامة حضارة جديدة.

كلامك إذن لا يختلف عن ذلك المفهوم السائد، الآن، الذي ننتقده. فهو يخضع الحاضر لأصل ثابت قديم. حتى لو حاول أن يستخلص منه ما يجدده. لأنه يجعله تابعاً لبداية دينية، ولا يبدأ من الجديد المتخلق في الواقع نفسه، الذي ينبغي أن نتأمله وأن نبدأ منه، مستفيدين بلا شك من العودة إلى أصول .. إلى آخر هذا. أنا أقول، على أي الحالات، هذا اجتهاد. اجتهاد أختلف معه، رغم كلمة الدهرية. ورغم محاولة استبعاد الجانب الديني. لكنه في صميم الفكر الديني والأصولي.

د. رباب الحسيني : شكراً وأدعو الدكتور حسين عبد القادر إلى أخذ الكلمة.

د. حسين عبد القادر : في الحقيقة أنا قلق قليلاً. ومشكلة أصحاب التحليل النفسي أنهم قلقون. وأنا أعترف بقلقي، لأنك بالضبط كما قلت : «صوت صارخ في البرية». وأنا أقول ما جاء في سفر الجامعة : «باطل الأباطيل، الكل باطل». من أين أتت خشيتي ؟

كما قال أستاذنا أمين العالم، إن البحث عن الأصول ـ باعتباره بعداً تاريخياً ـ هو نفسه البحث عن الأصول بمعنى العلة. نحن نبحث عن الأصول، لكن في دينامية العلاقة بين الماضي والحاضر.

يذكرني هذا الطرح بإشكالية العلاقة بين الموروث في (التراث والتجديد) والوافد في (مقدمة لعلم الاستغراب)، وجبهة الواقع المعيش أو المعاش، في الجبهة الثالثة التي يبحث عنها الدكتور حسن حنفي.

أنا أصبحت في حيرة وليس مجرد قلق فقط. لأن البحث عن الأصول كان أوجب هنا ـ ولك محاولة مجتهدة جداً فيما يتعلق بالمصطلح حتى تؤصله ـ أن تجعله معيش ومرتبط بالواقع الاجتماعي الاقتصادي.

عندما قرأت عبارتك عن : «حقيقة التآخذ» ـ وبالمناسبة أحييك على مصطلح التآخذ فهو في الحقيقة نحت جميل ـ «بين الدعوة المحمدية والمسيحية والموسوية وغيرها من دعوات، تنتسب لنفس الأصول الكلية الكتابية التي تأسس عليها العمران البشري». تخوفت من أكثر من شئ في هذه العبارة. ومن حسن الحظ أنك

وأنت تؤصلها الآن أرجعتني لعهد آدم، وتواصله في الدورات الحضارية المتعددة. ذلك العهد، الذي أزعم أنا شخصياً أني لا أعرفه. أي أنه فعلاً نقطة صفرية أنا لا أعرفها. وإن كنت أعرف أنه في نهاية سورة البقرة : {آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله، لا نفرق بين أحد من رسله، وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير(٢٨٥)}. فأنا أقول : «غفرانك ربنا وإليك المصير». وتذكرت ابن تيمية في (السياسة الشرعية في أحكام الراعي والرعية) وهو يقول : «إن الله لينصر الدولة الكافرة إن كانت عادلة»!! فلقد ربط هذا بواقع اقتصادي اجتماعي - العدل - ولم يرجع إلى عهد دهري أنا لا أعرفه.

كذلك مصطلح «الأصول الكلية الكتابية». وبقدر ما أحييك على النحت المصطلحي بقدر ما أخشى هذا المصطلح أيضاً. فنحن هنا في ميدان الله واللاهوت. فماذا إذن، عن التواصل مع الحضارات الشرقية القديمة ؟ أنور عبد الملك، فيما يتعلق بـ «الشرقية» و«ريح الشرق»، يُدخل معنا اليابان. ولا يستطيع أحد أن ينكر أن اليابان فيها تطور حضاري، أنا في حاجة لأن أتعلم منه. فهذه أصول أيضاً، أنا في احتياج إليها. ولا يمكن أن أبدأ من صفر مطلق. أنا أبدأ من تراكم معرفي. والمدهش أن هذا هو ما قمت أنت به. فأنت داخل في جدل معرفي ما بين دراسة وأخرى. تعرض رأي الأنا ثم الآخر. هذا الجدل المتواصل في هذه العلاقة الدينامية التي سيدخل فيها، وبحق، الواقع الاقتصادي الاجتماعي، الذي لا يمكن أن يقف عند مثل هذه المصطلحات.

لقد علمت أن الأستاذ أسامة خليل ترجم إلى الفرنسية الجزء الأول من

تفسـير (في ظلال القرآن). من هنا أتت بعض المصطلحـات التي دخلت إلى أفـقه الحاضر في المحسوس الظاهر. أو بصيغة أخرى : إن معقول النظام الخفي الذي يحكم أفقه الفكري، جاء من التـأثر بسيد قطب، الذي نجده مثـلاً في عبـارة مثل : «من أجل دراسة الأصولية باعتبارها مشروعاً حضارياً. أو بالأحرى ممارسة واعية لجمـاعة بشـرية قادرة. تعمل، في إطار منطق التفـاضل والتكامل بين الأمم، على إقامة فضولها القوميـة وسط الأصول الكلية. أصـول العـهد الدهري، الذي هو في حضـارتنا حضـارة الوحـي ... ». «حضـارة الوحـي» ! «الأصول الكليـة الكتـابيـة» ! أنا أخـشى مثـل هذه المصطلحـات، بالرغم من أنني أعـرف نبـالة هـذا الفكر ونبـالة هدفك، الذي يتضـح في الجدل المعرفي المتواصل داخل دراساتك واختياراتك ــ في مجلة (أصـول) ــ ما بين برهـان غليون وسمير أمين، ما بين حسـن حنفي وجان بول شـارنيـه. فـأنت بحـاجـة إلى أن ترتبط بكشف لنفسك عن أصـولك، للتـعـرف على أصول واجبة، تتخطى العهد الدهري، لأنه صفر مطلق لا أستطيع الوقوف عنده.

محسوب لك أن العلاقة بين التراث والتجديد هـي : أن نتناول تراثنا بالتقويم لا التسليم. أنا أؤلف وأستفيد. وهذا شئ واضح في الدراسة التي نشرتها ــ بمجلة أصـول ــ للكندي باعـتـبـاره مـدخـلاً، في القـرن التـاسع الميـلادي، لعلم النفس الفسـيولوجي. لكن، تُرى هـل سأقف عند نص الكندي ؟ الإجابة يقيناً أن لا. أنا أنطلق من حيث التراكم المعرفي، الذي وصلت إليه حركة العلم الآن.

آنئـذ، وأنـا أحـيـيك، أقـول : وقـفـة إذن مـع نفـسك، ونـوع من النقـد الذاتي سيـحمي عملك في الغد. خـاصة وأن متن دراساتك مـختلف عن المحاولة الاجتـهادية

التي عرضتها، والتي تختلط فيها المفاهيم وتدعو إلى إعادة نظر. وأنا لا زلت على التخوم التي لا تستطيع أن توغل إلى عمق ما قدمته لنا، كنبتة نأمل أن تتحول إلى حركة، داخل الإطار الذي طرحته أنت : أصول تكوين، ومنهجية، إلى أن نصل إلى قيم علمية، تسمح بتسامح أن نتبادل الآراء ونختلف حولها.

د. رباب الحسيني : شكراً. الدكتور عبد الوهاب المسيري، تفضل.

د. عبد الوهاب المسيري : في الواقع أنا أولاً أحيي هذا الجهد العظيم، لأني من الذين يشجعون محاولة النظرية الشاملة The grand Theory. والعصر الحديث معادٍ للنظرية الشاملة. وبالتالي، هناك سقوط شبه كامل في ما بعد الحداثة وتركيز على ما نسميه الآن بالسردية الصغيرة Small Narative. أما السردية الكبيرة (النظرية الكبرى)، فمن المتوقع أنه، إما أن نتركها للبيت الأبيض أو لشركة كوكاكولا. أي أن هؤلاء هم من يقولون لنا النظرية الكبرى. ونحن نعمل في السردية الصغرى. ولذلك أنا أزعم أن إيديولوجية ما بعد الحداثة هي إيديولوجية النظام العالمي الجديد. أنا شخصياً، أحاول من ١٥ سنة كتابة ما أسميه الآن، بشكل نصف كوميدي وبشكل نصف جاد، ليس النظرية الكبرى، ولكن نظرية كبيرة نسبياً! فيها أدخل النسبية على المطلق، باعتبار أني كمسلم أرى أن «المطلق المطلق» هو الله، وما عدا ذلك قد يصل إلى درجات من المطلق، لكن فيه عنصراً نسبياً. هذا يحل لي مشكلة المطلق والنسبي التي هي إشكالية أساسية في الفكر العالماني. وأنا أزعم أن ما يسيطر الآن على الناس هو الفكر العالماني. وهو الفكر الذي يرى أن العالم الطبيعي مكتفٍ بذاته، ويحمل في داخله ما يكفي لتفسيره. أما

مسألة فصل الدين عن الدولة، فأنا أرى أنها حادت وانحرفت بالحوارات في العالم. فالعالمانية هي أن نقول بالمصطلح القرآني : «إنما هي الحياة الدنيا»، وبالمصطلح الحديث : «إن عالم الإنسان أو الطبيعة يحمل في داخله تفسيره ولا يحتاج إلى شيء، وإذا كان الله موجوداً فأهلاً وسهلاً، لكنه لا يتدخل في عملية المعرفة وكذلك في القيم الأخلاقية». أسمي هذا بالنظام الوحيدي. لأنه لا يستلهم أي شئ خارج النظام الطبيعي. وهذا ما يفسر التأرجح الحاد في الفكر العالماني بين ثنائية الإنسان والطبيعة. فالفكر «الهيوماني» الغربي صدر عن مركزية الإنسان. فكيف نحدد مركزية الإنسان إذا كان الإنسان جزءاً من النظام الطبيعي؟

هذه في الواقع إشكالية تعود للفكر اليوناني القديم، عندما أرادوا أن يُعَرِّفوا اللوغوس. فاللوغوس كان : إما عقل الإنسان، أو النظام الطبيعي. فمنذ البداية، هناك هذا التناقض الذي لا يزال الإنسان الحديث الغربي العالماني يواجهه. وأعتقد أن ما حدث اليوم، في هذه الندوة، هو محاولة لحل هذه الإشكالية.

يظهر حل إشكالية الثنائية في مقابل الواحدية العلمية أو العالمانية في مصطلح مثل «العهد الدهري المقدس». «الدهري» : من أجل أن تقدم الرؤية العلمية العالمانية. و«المقدس» : لأنه لا يمكن أن نحافظ على ظاهرة الإنسان كإنسان، إلا إذا كان فيه ما يميزه عن النظام الطبيعي. فإذا كان فيه ما يميزه عن النظام الطبيعي، إذن، تدخل الميتافيزيقا. أي أننا نستلهم نظاماً وراء النظام الطبيعي. فالثنائية أساسية في أي رؤية إنسانية حقيقية، تضع مقولة الإنسان كمقولة مستقلة عن النظام الطبيعي. وأنا أفسر تاريخ الفلسفة الغربية على أنه تاريخ محاولة

الخروج من الواحدية والسقوط فيها.

إن إشكالية نهاية التاريخ هذه إشكالية أساسية داخل الفكر العلماني. وكما قلت للأستاذ أسامة خليل قبل ذلك، إن أول كتاب كتبته في حياتي كان اسمه (نهاية التاريخ) عام ١٩٧١. لأني أدركت أن هذه الحضارة حضارة واحدية، لا تهددنا وحدنا، وإنما تهدد ظاهرة الإنسان نفسها.

فالمحاولة التي يقوم بها الأستاذ أسامة خليل هنا، هي محاولة للخروج من هذه الواحدية، من هذا السقوط بين براثن الواحدية. إذ هو يميز أولاً، بين العقد الاجتماعي والعقد أو العهد. وهذا تمييز بين الطبيعي والإنساني. يريد أن يحافظ على ظاهرة الإنسان. لكن لأنه يعيش في عالم علماني ويود المصالحة معه، يسميه بـ «العهد الدهري». ثم يكتشف أن صفة الدهري سوف تسقط به في حمأة المادية والطبيعية، فيضيف «المقدس». وهذا هو التأرجح الكامن. لأن كلمة العقد الإجتماعي لو قمنا بفك شفرتها، سنجد أنها تعني أنه عقد طبيعي ـ فالإنسان الطبيعي مفهوم أساسي في المنظومة الغربية. وهو الإنسان المادي لأن كلمة طبيعة في الفلسفة الغربية تعني المادة ـ ولو قمنا بفك شفرة الإنسان الطبيعي، لقلنا إنه ليس بإنسان. لأنه كالمادة خاضع لقوانين الحركة خضوع البرقة والفراشة والقرد. وبالمناسبة، إن مفهوم وحدة العلوم قائم على هذا : أي أنه ليس هناك شيء اسمه الإنسان. هناك ما يسمى ظواهر واحدية كلها تخضع لنفس القانون العام.

لذلك نجد أن «الهيومانية الغربية» Western Humanism حاولت أن تدافع عن نفسها من خلال التقاليد «الهرمونيطيقية» في مسألة الفهم، والحديث عن أن

الإنسان سر، ولا يمكن إخضاعه للقوانين الطبيعية العامة. وهي بذلك محاولة لاسترجاع هذه المقولة ـ مقولة الإنسان ـ التي تهدد المادية العالمانية الغربية.

لذلك هل أُخذ العهد مع آدم أم لا؟ نحن نجد هنا نفس الثنائية. فهي محاولة للحفاظ على آدم من خلال العهد، الذي هو في الإسلام مفهوم الاستخلاف. ومفهوم الاستخلاف في الإسلام يبدأ بنقطة حادة، هى أن الإنسان مميز عن غيره من الكائنات، ومكلف من الله سبحانه وتعالى، ويحمل نظماً أخلاقية ومعرفية مطلقة غير خاضعة لقوانين الحركة وقوانين المادة. ومن ثم فمفهوم الاستخلاف، عن طريق خلط هذه الثنائية، يضمن وجود الإنسان دائماً.

هذا العهد، يقول إنه موثق. والتوثيق هنا أيضاً محاولة للحفاظ على ظاهرة الإنسان، من خلال أشياء تاريخية زمانية. نلاحظ هذا التأرجح باستمرار. وهو تأرجح يدل على القلق وعلى الرغبة في الحفاظ على الإنسان في عالم يهدد هذا الإنسان. الحفاظ على الإنسان في عالم طبيعي مادي لا يؤمن إلا بقانون الحركة.

كما نجد أن «العهد الدهري» معرفي، بينما كلمة «مقدس» براجماتية، يرى أنها مفيدة. ويخشى أن تكون كلمة دهري طبيعية وإلحادية ـ وأنا أقول إنها زمانية ـ فهو يتكلم عن عهد زماني من أصل إلهي وهكذا.

وعندما تكلم عن العهد القديم، قال بما لاحظه الأستاذ العالم عندما تكلم عن استلهام المرجعية. ثم بعد ذلك قال برؤية نقدية لهذه المرجعية. فهو يتحدث عن استلهام المرجعية، ونقطة البدء تكون الحاضر دائماً.

هذا التأرجح موجود، أيضاً، عند الأستاذ العالم لأنه «هيوماني» Humaniste،

لا يزال يؤمن بالإنسان، لأنه من بقايا اليساريين الذين لا تزال مقولة الإنسان تعني شيئاً بالنسبة لهم ـ لأن اليساريين الجدد لا يؤمنون بالإنسان، ولكن يؤمنون بقانون الحركة من منظومة ستالين وألتوسير وغيرهم، وتحويل الإنسان إلى جزء من المنظومة العلمية ـ فالأستاذ العالم الذي تعلمنا منه الكثير، هو من بقايا اليسارية الإنسانية الغربية والمصرية والعربية أيضاً.

د. رباب الحسيني : أعتقد من الأفضل العودة الى موضوع الندوة . أي موضوع الأصول والعهد الدهري.

د.عبد الوهاب المسيري : بالطبع! هناك حديث عن كيف يترجم هذا العهد نفسه في التاريخ. لأنه إذا لم يكن من الضروري أن نتكلم عن أصل العهد. فمن المهم الحديث عن علاقته بالتاريخ. هنا بدل الواحدية، ننتقل إلى شكل من أشكال «الإثنينية» الصارمة : عهد قديم كلي يتحقق من خلال تجسدات وفضول. هذا العهد القديم ينقطع. هذه مسألة تصر عليها وتقول : إن العهد الجديد ليس مجرد تجديد للعهد القديم، وإنما هناك «فضول جديدة» لـ «جماعة جديدة» تُجَسِّد «أصول» هذا «العهد الدهري المقدس».

في الواقع إن استعارة التجسد العضوية استعارة أساسية هنا. لأن المفهوم العضوي للكون لا يقبل إلا : إما التفتت الكامل أو العضوية الكاملة. فهو لا يقبل عملية الاستمرار من خلال الاختلاف، أو الوحدة من خلال التعدد. لذلك نجد أن الإيديولوجيات الفاشية والنازية والصهيونية إيديولوجيات ذات طابع عضوي، ومصطلحاتها كلها من السجل العضوي.

هنا نجد أن أسامة خليل في محاولته هذه من أجل أن يحتفظ بمقولة الإنسان، وأن يؤكد على الأصولية الجديدة يقول : إن هناك خطر أن تؤدي الاستمرارية إلى ظهور نمط متكرر. لذلك، فالتكرار عنده لا يمكن تفسيره بقوانين الحركة، ولا من خلال ظاهرة الإنسان فقط. وهنا نجد ما نسميه بالميتافيزيقا. أنا أعتقد أن الحضارة الغربية حلت مشكلة «خرافة الميتافيزيقا» بأن أعلنت «خرافة الحقيقة». ليست هناك حقيقة إذن ليست هناك ميتافيزيقا. هذا هو جوهر ما بعد الحداثة الآن. المشكلة تتلخص في مسألة الأصول : ذلك أنه يبدو أن العقل الإنساني غير قادر على تأسيس نظم معرفية دون الرجوع إلى الأصول. لكن الفضيحة ! أو المشكلة هنا تحدث لأنه عندما نرجع للأصول، نجد دائماً الله في انتظارنا. وهذه مسألة تسبب لنا حرجاً شديداً : كيف أن المفكرين المحترمين من أمثالنا ينتهون بملاقاة الإله في آخر المطاف ؟!

الإنسان العالماني حل المشكلة بتغطية إشكالية الأصول تماماً : فماركس قال بوحدة الذات والموضوع، وحدة النظرية والتطبيق، لتغطية فكرة الأصول. هيجل أيضاً قال : إن هناك فكرة مطلقة غير متحققة. لكنها لا تزال تعمل بالتدريج وتتجسد، وينتهي كل هذا بنهاية التاريخ. لأن الحقيقة لا توجد إلا داخل المادة. ومهما عملوا من جدل أو ديالكتيك، فأنا أعتقد أن منظومة سبينوزا هي المنظومة الهامة. لأنه كان واحدياً منذ البداية، وقال بأنه ليس ثمة شيء غير المادة أو الطبيعة. ناهيك، طبعاً، عن جاك دريدا الذي حل مشكلة الأصول تماماً عن طريق مفهوم «الاختلاف». فكل كلمة تكتسب معناها من الاختلاف مع كلمة أخرى، وتكتسب هذا المعنى، أيضاً، عن طريق إرجاء المعنى من خلال قراءة النصوص

الأخرى. أنا أسمي الاختلاف والإرجاء بالـ «اختلجراف». فالاختلجراف كمرجعية أصبح الأصل، باعتباره نقطة زمانية مكانية غير موجودة باستمرار.

أعتقد أن هذه النظرية ـ نظرية العهد الدهري ـ بغض النظر عن اتفاقي أو اختلافي معها، نظرية لها أهميتها. وأعتقد أن الفكر العربي والإسلامي في حاجة إلى مثل هذه الجسارة، إلى مثل هذا التوجه، إلى مثل هذا العرض الشامل الذي ينتسب إلى مفهوم النظرية الكبرى، مثلما نوهت بذلك من قبل. فعلى سبيل المثال : فكرة العهد هذه يمكن التصالح بينها وبين الايديولوجيا الإسلامية، في مسألة أننا نحن أيضاً، في الإسلام، نتعامل مع مسألة الكتب السماوية. ونقول : إن هذه الكتب ليست في نهاية الأمر مرفوضة تماماً. كل ماهنالك أن القرآن أتى بالرسالة، لكي تتحقق كل إمكانيات الوحي المذكورة في هذه الكتب. فأنا إذن أنوه بهذا الجهد وأشكركم على دعوتي لأن أدلي بدلوي. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم.

د. رباب الحسيني : شكراً للدكتور عبد الوهاب المسيري. وليتفضل الدكتور حسن حنفي بالحديث.

د. حسن حنفي : اسمح لي أن أبدي بعض الملاحظات في ثلاث مجموعات، الغاية منها بالفعل الفائدة العامة. لا داعي لذكر المحامد، ولكن سأذكر ما هي الأشياء التي يمكن أخذها في الاعتبار لكي يستمر هذا الجهد بطريقة أفضل وبطريقة أكثر عقلانية. لا أدري ماذا تعني الأصول ؟ أصول اللغة ؟ أصول العالم ؟ أصول الفقه ؟ أصول الدين ؟ إلى آخره. هناك عديد من الفلاسفة تكلموا في الأصول. ومن حق القارئ العربي أن يكون هناك استعراض للأصول.

ما نلاحظه أن الأخ أسامة قدم لنا هذا العمل وكأنه لا يوجد من تطرق لهذه الموضوعات. فعلى سبيل المثال، لم يذكر سبينوزا على الإطلاق. وبالتالي فنحن نشعر أنه عاش في غرفة مغلقة، وترك الأدبيات في هذا الموضوع. مع أن الأدبيات هامة وموجودة. وهناك آلاف الكتابات في هذا الموضوع. على أية حال، اسمح لي أن أقول الآتي : إن أفكار أسامة مهمة، طبعاً، لكن العلم الموضوعي أهم.

ومن ثم أي بدايات دينية، أي بدايات ميتافيزيقية، أي بدايات فلسفية هي في رأيي ـ من حيث العلم الموضوعي ـ لا قيمة لها. وإلا حولنا العلم الذي له قواعده وأصوله إلى مجموعة من علماء الكلام، علماء الدين والمشايخ. الكل يدلي بدلوه في الموضوع. ولكن أين قواعد العلم، وخاصة أننا مع الأصول؟ جاليليو كتب (العلوم الجديدة) وبيكون كتب (الأورجانون الجديد) وفيكو كتب (العلم الجديد). الكل يحاول أن يؤصل شيئاً. ومن ثم، فالتأصيل لا بد أن يكون له أساسه العلمي الموضوعي.

المصطلح مهم طبعاً، «أصول» : لأن الكل يبحث عن الأصول، ويحاول أن يؤسس. والحضارات التي لا تؤسس تصبح حضارات ناقلة. لكن أنت تتحدث عن «أصول الفكر والعمل». فالأصول هنا أصول فكرية نظرية، وأصول عملية تتجه نحو الممارسة. ربما غلب على هذه الدراسات الأصول النظرية وغابت الممارسة.

المجموعة الثانية من الملاحظات التي أود إبداءها :

ـ البداية الدينية : العهد الدهري. هذا عهد في التوراة، وهو العهد الجديد في العشاء الرباني في الإنجيل، والعهد في القرآن أيضاً. وبالتالي، كيف تخاطب العقل البشري ببداية دينية ؟ ماذا سنقول للذي لا يبدأ بداية دينية ؟ وفن البدايات

شئ مـهم. هوسرل تكلم عن فن البـداية. وديكارت تكلم عن فن البداية. فنقطة البداية هي التي يقبلها الجميع : «أنا أفكر إذن فأنا موجود». هذه بداية يقبلها الجميع بصرف النظر عن الاختلاف أو الاتفاق معها. «أنا حر فأنا إذن موجود»، «أنا موجود» دون أي مقال آخر إلخ. لكن البداية بفكرة العهد، بصرف النظر عن التسميات : العهد القديم والعهد الجديد وإعادة النظر في العهد ! هذه فكرة دينية.

ـ أنت تقول «حضارة عربية إسلامية» وكأننا نحاول أن ندافع عن أنفسنا! نية التقريظ والدفاع عن الحضارة الإسلامية ! أيضاً نلاحظ ظهور سيد قطب كما لاحظ الأخ حسين عبد القادر، فيما يتعلق بالجماعة القادرة على تغيير نظام العالم. «جيل قرآني فريد» إلى آخر ما قال سيد قطب في (معالم في الطريق).

ـ أيضـاً، هل نحن نؤسس علماً أم نقيم حواراً بين الحضـارات ؟ تأسيس العلم له شروطه ومواصفاته. أما الحوار بين الحضارات، فهذا شيء آخر، هذا فن آخر : فيما تتفق حضارات وفيما تختلف ؟ الحوار بين الحضارات يبدأ بحضارات دون أن يقيمها. ويحاول قدر الإمكان أن يعرف الأمور التاريخية المشتركة بينها، أو أن يعرف بنية كل منها، أو مجموعة القيم المتفقة والمختلفة بينها. ثم ما هي العلاقة بين الأنا والآخر ؟ هل هدفك هو تأسيس نوع من العلاقة الجديدة بين الحضارة الإسلامية وبين الحضارة الغربية ؟ وبالتالي يكون السؤال ماذا تعني «الأصول» ؟ ما هي الصلة بين الأصول وفن الحوار بين الحضارات؟

ـ ويدخل ضمن هذه المجموعة الثانية من الملاحظات : صعوبة اللغة وغرابة بعض المصطلحات وظهور كثير من المصطلحات الغربية، بالإضافة إلى بعض

العبارات الملغزة : (هكذا تكلم زرادشت، هكذا تكلم أسامة خليل) هناك نوع من الإلغاز يحتاج القارئ إلى أن يذهب إلى ما بين السطور لكي يدرك المعاني وكأن المسكوت عنه أكثر بكثير من المعلن عنه.

ـ أيضاً «حضارات الوحي»، هذه هي أيضاً مسألة البداية الدينية.

ـ ومفهوم «العهد الدهري»، هذا هو «الدور» الذي تحدث عنه محمود أمين العالم، العهد! هل هو موجود أم غير موجود؟ تقول إنه غير موجود في الواقع ولكنه متوهم. ولكن كل التأصيل قائم على افتراض أن العهد له وجود فعلي، سواء بصيغته القديمة أم بصيغته الجديدة أم بصيغته المتجددة.

المجموعة الثالثة : تتعلق باستنباط أو تأسيس ما يسمى الآن بالأصول.

ـ التأصيل في حاجة إلى شيئين : شئ نؤصله، وجذور نحاول أن نكتشفها لهذا الشئ الذي نؤصله. فالشئ الذي نؤصله، هل هو تصورات، أم أفكار، أم عقائد، أم قيم، أم حضارات، ما هو المعطى الذي نريد تأصيله ؟

الأصول التي نبحث عنها، هل هي في الذهن أم في التاريخ ؟ هل الأصول أو التأصيل منهج ؟ أم موضوع ندرسه بمنهج أو بعدة مناهج ؟ أم أن الأصول هدف وغاية ؟ ومن ثم وجب بالفعل، بدلاً من تحويل الأصول إلى ميتافيزيقا في الأصول وفلسفة في الأصول، تقديم منهج تحليلي للأصول، وتحديد برنامج عمل للبحث العلمي، فيما يتعلق بهذا اللفظ أو هذا المحور. مع ضرورة الفصل بين الأفكار الخاصة والتأملات الخاصة والفلسفات الخاصة، التي نحاول كلنا أن نجتهد حولها، وبين التأسيس الموضوعي للعلم فيما يتعلق بميدان جديد للبحث وللاكتشاف.

د. رباب الحسيني : نشكر الدكتور حسن حنفي الذي تحدث عن فن البداية. ولنتحدث الآن عن فن النهاية. ولعل الأستاذ أسامة أن يعرفنا على هذا الفن بالإجابة على التساؤلات التي أثارها السادة الضيوف.

أ. أسامة خليل : هناك نقاط نقد أساسية : مثل الحديث عن التناقض بين العودة إلى الأصول وتجديد الأصول. والحديث عن بداية العهد هل هي بداية ميتافيزيقية متخيلة لاهوتية ... الخ. ثم العلاقة بين هذا التصور والعلم.

لم أصل بعد إلى النهاية. ولكن سوف أبدأ من جديد. بداية ذات طابع سجالي إلى حد ما. فأنا أقول إن العقل لا يهب الحقيقة ولا يستطيع أن يؤسس. والذي يؤسس، هو بلغة الماضي : «الميثوس» أو قول الله أو الوحي. إن مؤسس المنطق الانطولوجي في الغرب ـ وهو بارمنيدس ـ يبدأ، أولاً، بالميثوس أي قول إلهة الحق، ليأتي اللوغوس ـ أو منطق العقل ـ بعد ذلك لتفسير هذا القول.

نحن نعيش في وهم التأسيس العقلي. في حين أن دور العقل هو التفسير والربط والتفريع والإستنتاج، وليس إعطاء الحقيقة. أنا أعتبر أن الحساسية التي تظهر بمجرد لمس ما هو إلهي ومقدس، هي من بقايا هذا الاعتقاد في قيمة العقل التأسيسية. ولا أدري كيف نحافظ على هذه القيمة، ونحن في عالم تسقط فيه كل النظم المؤسسة على ديكتاتورية هذا العقل، الذي أبى إلا أن يعمل وحده.

د. حسن حنفي : ألا تتصور خطورة ما تقول ؟ إن المجتمع يراهن من أجل «العِلمانية»، بينما تأتي أنت لتقول «الميثوس»، وأن العقل وظيفته التبرير، وكل جهود المعاصرين تعمل في الاتجاه المضاد ؟ !

أ. محـمـود أمين العــالم : أريد أن أضيف أن ما سماه الدكتور عبد الوهاب المسيري بـ «ما بعد الحداثة» هو تخريب لقيم العقل، حقيقة، ولقيم العلم. وبالتالي، فإن بعض الكتابات الحديثة ترى علاقة بين ما بعد الحداثة، التي تخرب الحضارة العقلانية، وبعض الحركات الإسلامية والدينية.

د. حـسين عبـد القــادر : أنا لا أريد أن أدافع عن أسـامـة. وإن كنت سأفعل ذلك. أنا أذكر عبارة بسكال : «الإنسان مجنون بالضرورة» وكذلك عبارة شكسبير عن جيش العاصفة والحلم. فالعلاقة بين الميثوس واللوغوس تذكرنا بهذه الإشكالية.

أ. محمود أمين العالم : في البدء كان الكلمة ؟ أم في البدء كان الوحي ؟

د. عبد الوهاب المسيري : الكلمة وحي.

أ. محمود أمين العالم : ولماذا لا تكون الكلمة إنسان.؟

د. عبد الوهاب المسيري : أعني أنها ليست طبعة من كتاب قديم أو شئ من هذا القبيل. فالعقل أو اللوغوس هو التابع.

أ. أسامة خليل : من الواضح أن البداية كانت سجالية كما قلت !

بالطبع، لست بحاجة للحديث عن سقوط «العقل المنطقي»، فهذا العقل سقطت مزاعمه. ولا يناقشنا في هذا غير أولئك الذين يحاولون التمسك بأفكار الحداثة القديمة. لأن إدراك عجز العقل أصبح، الآن، قمة إدراك الواقع. فالعقل المنطقي هو ملكة التصور والفهم والتصديق المحدودة بالحدس الحسي. ونحن نعيش، في الواقع، مع علم أو علوم تفوق معطياتها الحدس البشري. وما يقال عن

نظريات ميكانيكا الكم والنسبية والطفرات العلمية المذهلة في ميادين الرياضة والفيزياء والمعلوماتية وغيرها، يعني في نهاية التحليل أن العقل (فيما هو ملكة إدراك وحدس حسي، يرسم بها الإنسان معالم الواقع) قد فقد زمام الأمور، أو قصر فهمه عن الإمساك الفعلي والإلمام بخيوط ما يجري في الطبيعة. عندما أردنا التعامل مع الذرة، لم يكن بوسعنا أن نتعامل معها في ذاتها. لذا رسمناها كنواة وحولها إلكترونات تتحرك. هذا هو التصور العلمي. وهو تصور حدسي، لا علاقة له بطبيعة الذرة في ذاتها، ولا بتجلياتها الظواهرية التي تدق عن الإدراك. والواقع دائماً ما يقوض هذه التصورات.

لقد وصلنا إلى المرحلة العلمية التي لا يستطيع فيها الحدس البشري أن يمسك بكل الحقائق العلمية. وإنما يستطيع فقط أن يحسب بعض نتائجها البراجماتية. العقل شبكات ونماذج وتصورات. هذه الشبكات والنماذج والتصورات لا تستطيع أن تمسك بالواقع المعقد. أنا لا أتحدث، فقط، عن الواقع الاجتماعي. ولكني أتحدث، أيضاً، عن الواقع الفزيائي العلمي.

د. **رباب الحسيني** : هناك نقطة خلاف أساسية وهي أنك قلت إن البداية ستكون سجالية. وعندما تتحدث عن العقل باعتباره ملكة فهم وحدس حسي، لا تطلب منا أن نتبنى هذا الرأي. خصوصاً أننا لا نعرف إن كانت هذه وجهة نظرك الشخصية، أم أنها معتمدة على قراءات. وأنا أعترض على الكلام بصفة التقرير.

د. **حسين عبد القادر** : من حقه فهو صاحب قضية.

د. **عبد الوهاب المسيري** : هو صاحب نظرية كبري فمن حقه ذلك.

أ. **أسامـة خليل** : على كل حالٍ، هذا ما أعتقده فيما يتعلق بالعقل كما تفهمه العلوم الحديثة. وأضيف أن الفلسفة القديمة كانت تفرق بين العقل التأملي وميدانه الميتافيزيقا والثيولوجيا، وبين العقل المنطقي، الذي هو ملكة الربط المنظم لخطوات التفكير، ابتداءً من الحقائق أو المقدمات الأولى للوصول إلى النتائج. وإذا كان السوفسطائيون قد جعلوا من العقل الإنساني معيار كل شيء. فإن واحداً من كبارهم ـ وهو جورجياس ـ أثبت أننا إذا انطلقنا من القضية أو من نقيضها فسوف نصل في الحالتين إلى متناقضات.

لذلك أقول إن العقل المنطقي ينتهي إلى تكافؤ الأدلة، ولا يؤسس بنفسه. هناك مصدر آخر يطرح الحقيقة. يسميه البعض بالـ «ميثوس» والبعض الآخر بالوحي أو الكلم الإلهي. ويرى البعض أنه الكشف والإشراق أو الإتحاد التأملي بالحقيقة. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، وهي التي أشار إليها الدكتور عبد الوهاب المسيري، عندما أذهب إلى الأصول أجد الله. إذن ماذا أفعل ؟ هل يُرفض هذا البحث لمجرد أنني أجد الله في عمق قراره ؟ أنا لا أعتقد هذا. إن ما أقوم به هو تأمل فلسفي، يعتمد على دراسة تاريخية اجتماعية. ويمكن أن أحاسب على هذا الكلام. كما يمكنني أيضاً، في مقام آخر، أن أنظر لهذا الإله الجالس مع الأصول ! وأن أتعامل معه بشكل ديني عقائدي. لكنني لا أفعل ذلك الآن.

أ. **محمود أمين العالم** : إذا سمحت لي، الفكرالإسلامي نفسه في نظرية الصدور يقول : إننا في البداية نجد الله والوجود في حالة واحدة، وأن الوجود يصدر من الله، والله والوجود شيء واحد. وبالتالي، أنت في البداية لا

تستطيع أن تجد «الألوهية المقدسة» بقدر ما تجد «الوجودية» ـ بالمعنى الشامل ـ التي يصدر عنها الوجود، والتي يصدر عنها العقل. فنحن لا نجد في كثير من مدارس الفكر الإسلامي العظيمة هذه اللحظة الصفرية التي تحدثت عنها.

أ. أسامة خليل : أنا لا أبحث، الآن، في البدء المطلق. وإنما أركز حديثي عن لحظة توثيق تاريخي. هذه اللحظة ليست مطلقة. وإنما لحظة تاريخية. وهي التي يعتمد عليها العمران البشري.

د. حسين عبد القادر : أنت تتحدث عن «الدهري» باعتباره «الزمني». ولكن ما الدليل على تاريخية العهد مع آدم عليه السلام ؟

أ. أسامة خليل : أنا أشير إلى العهد الدهري من جهتين :

ـ جهة التوثيق التاريخي : لدينا، مثلاً، وثيقة العهد الموسوية (بأشكال مختلفة في سفر الخروج وسفر التثنية). هناك وثائق قديمة، بالفعل، أياً كانت درجة صحة ارتقائها أو مصداقية سلسلة تواترها الشفاهي وتناقلها الكتابي، عن موسى وعيسي عليهما السلام. وخير وثيقة جامعة بحوزتنا هي القرآن في نسخة المصحف الإمام، الذي لا نختلف على ثبوته، رغم بعض الاختلافات في القراءات. لا أفهم لماذا نلقي عرض الحائط بهذه الوثائق. ونقول إن هذا عمل ميتافيزيقي أو لاهوتي؟

ـ جهة البداية الأولى، التي يضع العلم أمامها علامات الاستفهام والتعجب لخروجها عن ميدان البحث الوثائقي : أقول إن هذا العهد عهد قديم. لم تكن صيغته الموسوية هي الأولى. فهناك آدم ونوح وإبراهيم إلى آخره.

إن العهد الموثق يحيل إلى عهد فطري آخر. لكننا نتقيد بهذا العهد الموثق،

كي نحترم المنهجية التاريخية. وحتى يتسنى لنا، بالتالي، أن نقيم عليه نظرية في التاريخ، تكون ركيزة لكل إمكانية استئناف حضاري متمركز حول الذات. ولا يرهن ذلك ضرورة استيعاب المصادر الحضارية المختلفة الأخرى.

إن العالم الغربي، المتمركز حول ذاته، لا يضيره أن يتزود من ينابيع الآخر. وهو ما يفعله. وهذا هو سر رقيه. ونحن، أيضاً، ينبغي أن تعتمد نهضتنا على أصولنا الذاتية. هذه الأصول الذاتية، لا أنظر إليها بشكل خصوصي قومي أو «قبَلي» ضيق. ولكن من خلال مفهوم عريض، هو مفهوم حضارات الكتاب. لأن مفهوم حضارات الكتاب مفهوم واسع يضم حضارات وأمم كثيرة، انتسبت كلها بشكل أو بآخر إلى أصول هذا العهد الدهري. سأقدم تطبيقاً لتأكيد هذا الكلام ..

د. **حسين عبد القادر** : أنا أخاف من شيء، في ضوء مفهومك عن حضارات الكتاب. ما رأيك فيما يقوله المسلمون، وهم على حق في قولهم فيما يتصل بإيمانهم : الإسلام يجُب ما قبله ؟ وما رأيك فيما يقوله اليهودي في ذلك، والمسيحي الذي يقول إن المسيحية نقضت اليهودية وأكملت الشريعة أو الناموس.

أنا عندما تناولت «العهد» منك، تناولته بمعنى {إن العهد كان مسؤولا} (الإسراء ٣٤) أي بمضمون الالتزام. وإنا لا أغفل بُعد الماضي. لأنني أحمل كل تراثي بالفعل على أكتافي. لكن ألا يمكنني استشراف بُعد المستقبل، دون أن أتوقف عند فكرة حضارات أهل الكتاب ؟ فهي فكرة أخشى أن تكون مضللة، وتوقعنا في مشاكل ليس لنا قبل بها. فالطريق إلى الجحيم مفروش بالنوايا الحسنة. ومن هنا القول المستدعى الذي بدأت به عندما قلت : «باطل الأباطيل، الكل باطل».

أ. محمـود أمين العـالم : أريد أن أضيف النقطة الضدية التي تقول : إنه في التاريخ إذا كان هناك العهد، فهناك اللاعهد أو الخروج على العهد. فمثلاً، رفض إبليس لأمر الله أن يسجد لآدم، كان رفضاً للإرادة ولكنه حقق المشيئة. وبالتالي يرى الكثير من الفقهاء في هذا المثل، دعوة إلى الحوار والرفض والقبول. هذا في التاريخ الديني الإسلامي.

في التاريخ اليوناني مثلاً، سرق بروميثيوس النار من كبير الآلهة، ونزل وأعطى النار للناس. بالتالي، هناك صراع بين المقدس والإنساني. فالماضي مليء بالكنوز من الأشياء. كيف نستطيع أن نحقق من هذا التنوع الخطير حقيقة فعلية ؟ لا نقطة بداية صفرية. كيف نستطيع أن نحقق الفعل والعمران الذي - في رأيي - يقوم على العلم، ونحقق في نفس الوقت القيمة التي هى الإنسان؟ في هذه الثنائية الخصبة في التاريخ، التنوع بين العقل والقيمة، بين المادة والروح. ليس ثنائية مطلقة أو استبعادية. فالثنائيات يمكن أن تأخذ أشكالاً مختلفة : إما استبعادية أو تفاعلية أو تجاورية أو تجاوزية.

أريد أن أقول : إن خطورة الأمر أن نبدأ من المطلق.

أ. أسـامـة خليل : عندما تتحدث عن مسألة العهد واللاعهد وإبليس وبروميثيوس، ألا ترى أن هذا كلام في الميتافيزيقا أو الأسطورة ؟!

كذلك، أحب أن أقول إني لا أبدأ من المطلق. ولكني أبدأ من النسبي، الذي يحيلني إلى المطلق. أبدأ من لحظة تاريخية معينة. والتاريخ ليس هو الحقيقة. وإنما هو ميدان تتجلى فيه، وبأشكال مختلفة، بعض ظواهر الحقيقة.

د. حسن حنفي : النقد التاريخي للكتب المقدسة علم طويل. على مدى أربعة أو خمسة قرون. نشأ بدراسة ما يسمى بالوثيقة. فكرة العهد، في حقيقة الأمر، هي حدث تاريخي. كانت هناك قبائل سامية يحارب بعضها بعضاً، ومنهم بنو إسرائيل. عقدت القبائل حلفاً بينها، من أجل مصارعة بني إسرائيل. فلم يدر بنو إسرائيل ماذا يفعلون. فتصوروا أن العهد أو الحلف بين قبائلهم هو حلف بينهم وبين «إلوهيم» من أجل تقويتهم ضد هؤلاء. هذا حدث تاريخي. ولا توجد نصوص في التوراة أو في العهد الجديد إلا ولها أصول تاريخية. كيف نشأت ؟ وكيف تكونت ؟ ما لغتها ؟ وغير ذلك من الأسئلة حول الأسر البابلي وعزرا والقرن السابع قبل الميلاد. إذن، كل هذه موضوعات لعلوم الوثائق والتاريخ والأركيولوجيا. وليس لها شأن لا بالميتافيزيقا ولا بالمقدس ولا بالله ولا بآدم. هذه أشياء تمت دراستها على مدى أربعة أو خمسة قرون.

أ. أسامة خليل : لو نحينا مسألة اللاهوت جانباً، فأنا لا أفهم لماذا ترفض أن أعتمد على ما تقول إنه أحداث تاريخية خاصة بحضارتنا الكتابية في صياغة فلسفة للتاريخ ؟ أنا أعتمد على الوثائق والنقد التاريخي والأركيولوجيا. لكنني لا أكرر عرض ما تقدمه لي هذه العلوم.

من الأفضل أن نلجأ إلى التطبيق التاريخي للإجابة على عدة أسئلة مطروحة. أنا أطبق النظرية الأصولية في التاريخ على ثلاث لحظات عبقرية خالدة : لحظة الإنشاء اليهودي، ولحظة الإنشاء المسيحي، ثم لحظة الإقامة الحضارية الإسلامية. لو نظرنا إلى لحظة الإنشاء اليهودي، سنجد أن اليهودية ديانة حديثة لم تكن

موجودة من قبل، لا في عهد موسى ولا في أرض فلسطين بعد عهد موسى. فاليهودية ظهرت كمصطلح، لأول مرة في التاريخ، لتغطي معنى سياسياً وليس دينياً، هو الانتماء السياسي إلى مملكة يهودية بجنوب فلسطين في مقابل مملكة إسرائيل بالشمال. وكانت الديانة الموسوية العبرانية هي التي تجمع بين المملكتين الغريمتين. ولم تنشأ اليهودية كديانة إلا بعد السبي البابلي. ثم تحولت الجنسية السياسية، بعد ذلك، إلى جنسية ودين. لن أدخل في التفاصيل لضيق الوقت. لكن إذا نظرنا إلى الإنشاء الحضاري اليهودي في بابل، سنجد أنه يتميز بسمات أساسية : طبعاً، هناك العودة للأصول، بإعادة كتابة التراث الشفوي الديني والشعبي، مع الغرف من الثقافة البابلية. فعندما أقول العودة إلى الأصول، ويكون هناك تمركز حول الذات، أستطيع أن أكون شديد الانفتاح على الآخر. مادام كل ما آخذه يصب في بوتقتي الخاصة. إذن لحظة الإنشاء اليهودية ـ باستفادتها من غيرها وتمركزها حول ذاتها ـ قامت على أساس العودة إلى الأصول الكلية : سواء عند آدم أو عند إبراهيم. إذ وجد يهود السبي أنفسهم في نقطة الانطلاق البابلية الإبراهيمية. هناك ـ في «باب إل» أو باب الله ـ لجأوا إلى الأصول الكلية واعتبروا أن العالم كله مشمول بهذا العهد الكلي. وكتبوا التوراة من جديد. لكن الجالية اليهودية في بابل لم تنشئ كتاباً جديداً فحسب. لكنها أنشأت عهداً جديداً. أقصد صيغة جديدة للعهد. ولم ينشئ اليهود كتاباً جديداً وعهداً جديداً فحسب. بل أنشأوا مؤسسة جديدة : مؤسسة المجمع في مقابل مؤسسة الهيكل. فالهيكل كان مؤسسة للكهنة فقط. ولم تكن وظيفة الهيكل الصلاة بالمعنى الذي نعرفه. لأن الصلاة أو الصلوة كانت تعني عند العبرانيين : تقديم القرابين وحرق الأضحية.

فالمصلى هو المكان الذي تحرق فيه الأضحية. ولم تكن عندهم صلاة بالمعنى المعروف لدى القبائل العربية المحيطة بهم. أللهم إلا في أشكال إنحراف بني اسرائيل، وعبادتهم لبعل وغيره من آلهة القبائل، التي امتزجوا بها خاصة في السامرة والجليل. إذن أنشأ يهود بابل مؤسسة جديدة. هذه المؤسسة ليست من عبقريتهم الخاصة، ولكنها مستفادة من نظم القبائل العربية المحيطة بهم. هذه المؤسسة «المجمع» تتميز بوظيفتين : وظيفة العبادة ووظيفة الدراسة. أنشأ يهود بابل في بابل هذه المؤسسة الجديدة، في غياب الهيكل. وهو المؤسسة التى كانت تميزهم ويتجمعون حولها، لكنها لا تتحرك معهم في رحلهم وسبيهم. منذ ذلك الوقت أبدع اليهود مؤسسة جديدة، يجتمع فيها خدمة الدين (الكهنة) والذين لا ينتمون إلى الكهنوت (العالمانيون) يتشاورون في أمور الدنيا والدين. وتنتقل هذه المؤسسة بانتقالهم وتصاحبهم في كل مكان وزمان. نشأت بنشأة مؤسسة المجمع فئة الكتبة أو الأحبار، بموازاة فئة الكهنة. ثم لم تلبث أن هيمنت هذه الفئة الأكثر عالمانية على خدام الهيكل الدينيين. إن الأحبار يمثلون «عالمنة» و«عِلمنة» لها طابعها الخاص : فهي تختلف عن «العالمنة الأولى» في تاريخ العبرانيين التي حدثت بانتهاء نظام حكم الفقهاء أو القضاة، بتأسيس النظام الملكي. أي بالفصل بين وظيفة «الإمامة الكهنوتية» ووظيفة الحكم المدني «الملكية السياسية». أريد أن أخلص إلى أن الإقامة الأصولية اليهودية الجديدة، كانت تجديداً للعهد القديم من حيث أنها كتابة لعهد جديد. فليس هناك تناقض، إذن، بين العودة إلى الأصول والتجديد. لأن العودة الحقيقية إلى الأصول تؤدي دائماً إلى إنشاء عهد جديد، من خلال الفضول الخاصة بالجماعة الفتية الجديدة، التي تؤسس في جغرافيا معينة وفي زمان معين.

هناك دائماً جدل بين الأصول الكلية والفضول القومية، بين الكلية والخصوصية. دائماً يحدث هذا الجدل، ويكون إيجابياً في لحظة التأسيس. وتضفي الجماعة القومية فضولها أو فضائلها الخاصة على الصيغة الحضارية الجديدة، التي تتجسد فيها هذه الأصول. بعد ذلك، تتحول هذه الفضول القومية إلى فُضَلٍ وزوائد سلبية. وهذا ما حدث مع جالية بابل، عندما عادت إلى أورشليم وشرعت في عملية التكريس بالتطهير الإثني. ذلك بأنهم فصلوا الزوجات والأولاد ـ من أصول عرقية غير عبرانية خالصة ـ عن آبائهم وطردوهم. هذه اللحظة هي التي يعتبرها المؤرخون اليهود لحظة نشأة اليهودية. وأنا أرى أنها لحظة توثيق وتكريس اليهودية. أما لحظة نشأة اليهودية فهي اللحظة التكوينية التي جرت في بابل وفي بلاد فارس.

تأتي لحظة التجمد والتدهور، عندما تنسى الجماعة هذه الأصول، وتكتفي بحصرها داخل دائرتها القومية وخصوصيتها الخاصة. وهنا تأتي جماعة بشرية أخرى تنافسها من الخارج، أو نخبة جديدة من الداخل.

لكن تسبق هذه الجماعة الأصولية المؤسِسة، جماعات أصولية مجازية تفكيكية تحن إلى الأصول، وتنادي بالعودة إليها : كالجماعات اليهودية المسيحية. وأقصد بالمسيحية هنا : انتظار قدوم المسيح وليس الانتساب إلى شخص يسوع المسيح. فالمسيح عيسى بن مريم نشأ داخل هذه الجماعات المسيحية بهذا المعنى.

هذه المرحلة الانتقالية، التي تمثل نهاية دورة أصولية والدعوة لعود جديد، تشهد حركات وجماعات «التكفير والهجرة». التي ترفض «الجاهلية» وتخرج عن

مركزها الجغرافي. تأتي بعد ذلك مرحلة أخرى هى بداية لدورة أصولية أخرى، هي مرحلة الإقامة الحضارية. وفيها تتنازع الجماعات والمراكز.

فإذا ما رجعنا إلى تأسيس اليهودية : كانت هناك ثلاثة مراكز : مركز جزيرة فيلة في مصر، ومركز أورشليم في فلسطين، ومركز بابل في بلاد الرافدين. وانتصر مركز بابل لأسباب تاريخية لا أملك الوقت الكافي لتفصيلها الآن.

كذلك شهدت الإقامة الأصولية المسيحية، في القرنين الأول والثاني الميلاديين، الصراع بين عدة مراكز تريد أن تقوم بعملية الإنشاء الحضاري : كانت هناك مراكز أنطاكية، وأورشليم، والإسكندرية، وقرطاجة أو قرطاجنة، وروما. انتصر مركز روما على المراكز الأخرى. وانكفأت المراكز الأخرى وتشردت جماعاتها، وهاجرت وخرجت إلى بلاد فارس وشبه الجزيرة العربية. انتصر المركز الروماني لديناميته الاقتصادية والعسكرية والسياسية. ونشأت المسيحية الرومانية وانتقل مركز العهد من أورشليم إلى روما.

في هذا الصدد، يبدو الإسلام أمامنا باعتباره استعادة لهذا العهد إلى جغرافيته الأصلية. هذه نظرة أساسية للإسلام. إنه استعادة للعهد الدهري من روما إلى جغرافيته الأصلية. كما نضيف أن الأمة العربية، التي حملت لواء الإسلام حين أرادت أن تدخل التاريخ، تاريخ هذا العهد، كان عليها أن تمتلك ميراثه. من أجل ذلك، ذهبت إلى الأصول الإبراهيمية البعيدة التي تنتمي إليها اليهودية والمسيحية. كي ترفع الهيمنتين اليهودية والمسيحية وتقيم نفسها في مركز الهيمنة والإمامة الجديد. بيد أن الإسلام يتميز عن المسيحية واليهودية بنقطة أساسية هي

ضعف الخصوصية واتساع دائرة الكلية الإسلامية. فالديانة الإسلامية لم تستطع أن تنصب نفسها إلا على أساس المرجعية الإبراهيمية. والمرجعية الإبراهمية واسعة تشمل العديد من الأمم المتدافعة في المنطقة.

وفي الإسلام نشاهد سمة التآخذ النقيضة بين الأصول والفضول، والصراع بين الكلية والخصوصية في عملية تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة { قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام (١٤٤)} البقرة، { وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة (١٥٠)} البقرة. لكن هذه العملية، عملية انتصار بعض الفضول العربية داخل الإسلام لها حدودها : ذلك أن { لله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثمة وجه الله (١١٥)} البقرة.

ما أريد أن أقوله هو : أنه بالنظر إلى هذه الدورات، اليهودية والمسيحية والمحمدية الإسلامية، نجد أنه ليس هناك تكرار. فكل دورة تريد الذهاب إلى الأصول. وكل دعوة تنشئ حضارة مبنية على الأصول. وكل دورة تأتي بشئ جديد. أي أن هناك دوائر لتحقيق العهد، دوائر تتلاحق وتتكامل. لا تؤدي إلى التكرار وإنما إلى النماء وتحقيق مشروع الخلافة الدهرية.

د. حسين عبد القادر : أخشى أن تكبل نفسك وتجهد نفسك بالعهد، بينما المادة التي قدمتها لنا مادة ثرية جداً. يا صديقي، عندما نقول بالعودة لنفس الأصول الكلية في الكتاب المقدس، سيختلف معك أهل الكتاب أنفسهم. ما الحل ؟ بل إن داخل كل فريق فريق. ما الحل ؟ أنا أري أن توفر هذه الطاقة الثرية لمبحث في الأصول، بعيداً عن تعانق الميثوس مع اللوغوس. ودعنا من التفكير في من سبق

من؟ لتركز على مبحث ذى بعد آخر، يتأسس على ما يخدم هدفك بالتأكيد، إن كان خدمة الثقافة العربية الإسلامية. ترى هل يحقق هدفك ذلك الجدل الذي سيدخل بنا في إشكاليات في أصول الأديان؟ أنا شخصياً لا أظن أنني معد لمناقشتها.

د. حسن حنفي : يبقى أن تعبير «التكفير والهجرة» اخترعته أجهزة الأمن المصرية لجماعة من المسلمين، فلا يوجد شئ اسمه «التكفير والهجرة».

أ. أسامة خليل : فيما يخص «التكفير والهجرة»، هذا اتجاه موجود منذ القدم. وأمثلته موجودة وحاضرة في النصوص. فعلى سبيل المثال، تكفير مدينة أورشليم أو المدينة العاهرة الظالم أهلها، والخروج عن دائرتها الجغرافية، ظاهرة أساسية ومتكررة. وعندما يستخدم البعض «التكفير والهجرة» لتسمية جماعة سياسية إسلامية، لا يغير هذا من الوقائع شيئاً.

د. رباب الحسيني : اسمحوا لي أن أقدم لكم الدكتور محمود العزب أستاذ اللغات السامية في جامعة الأزهر. وأتصور أنه قرأ الموضوع، وأدعوه لكي يدلي برأيه.

د. محمود العزب : لقد سمعت كلاماً مثيراً جداً عن اليهودية وتأسيسها، والمرجعية الإبراهيمية القديمة للإسلام. في الحقيقة أنا - عكس أستاذي الكريم الذي تحدث الآن - الدكتور حسين عبد القادر، أرى أن البحث في أصول الأديان في المرحلة الحالية مهم جداً، بدلاً من إغلاق الصفحات. لأن هناك موضوعات كثيرة لم تحسم، سوف تفرض نفسها بالضرورة في الفترة المقبلة، لأنه سيحدث رجوع للبحث عنها.

أنا أعرف، منذ فترة طويلة، حديث أسامة خليل عن المرجعية الإبراهيمية. لكن يظل سيدنا إبراهيم، داخل التراث العبراني نفسه، شخصية مطلوب البحث فيها.. وكذلك الأديان السامية، التي هي محل تنازع دائم بين العرب وبقية الشعوب السامية. فمثلاً عندما يعلو النبض القومي في العراق تجد علماء العراق يبحثون عن كل شئ عربي قديم ويصبح الساميون والأكاديون وغيرهم عرباً. وقد يعلو عند المسلمين هذا النبض، من جانب آخر، فيصبح سيدنا إبراهيم هو «الإسلام». وعند اليهود، طبعاً، مسألة احتكارهم لإبراهيم مسألة قديمة جداً، فهذه مشكلة في منتهى التعقيد في الحقيقة.

مشكلة التراث السامي أنه لم يكن مكتوباً ولا مسجلاً وكان شفوياً. وبالتالي، يظل محل تنازع وشد وجذب بين كل الشعوب التي في داخله، أو التي تنتمي لتراثه من خارجه، مع انتشار المسيحية واليهودية في أوروبا أو في العالم كله. هذه هي مشكلة إبراهيم كمرجعية. أيضاً، قولك إن كل دورة تتمثل الأصول، وإن دوائر تحقيق العهد تؤدي إلى النماء. فأنت جعلت العهد الدهري انطلاقاً من العهد مع إبراهيم أو الآباء الذين ورثوا، من بعده، العهد القديم. أما فيما يتعلق بميلاد اليهودية، بالتحديد الذي حددته، فأنا أختلف معك. لأن اليهودية، في الواقع، استمرار للعبرانية. فقط اسم «اليهودية» اسم حديث لكن الديانة أقدم. نعم، حدث نوع من التخصيص في الإطار السامي العام لتتبناه اليهودية وتسيطر عليه. لكن دائرة مصادرها كانت واسعة جداً. فالمراجع الثلاثة المشهورة للعهد القديم هي :

ـ بابل وآشور والحضارة الأكادية، من ناحية قانون حمورابي والتشريع.

ـ مصر، من الناحية الروحية وعالم الروح والموت.

ـ فينيقيا، من ناحية الشعر الغنائي ـ نشيد الأناشيد ـ والأدب الفينيقي القديم.

على كل حال، مسألة الخصوصية اليهودية، ومصادرها القديمة السامية وغير السامية، ومن أين أتت ؟ تظل محل نقاش. ومن الممكن أن تسير بالتوازي مع البحث عن مخارج حالية مؤقتة للأمور. هذه إذن مسألة أرى أن تعمقك فيها ـ على عكس رأي الدكتور حسين ـ كان هاماً ومفيداً، رغم أنها تحتاج إلى تأصيل أكثر : الفولكلور في العهد القديم، جيمس فريزر، ممكن أن يلقي بعض الأضواء عليها. والحضارات السامية القديمة ممكن أن تلقي بعض الأضواء.

من ناحية أخرى، تاريخ العرب في الإسلام هو أيضاً مجني عليه. والأحكام عليه سريعة سواء من داخله أو من خارجه. إذن فتح هذه النافذة كان مهماً.

لكنني أختلف معك في قولك بحداثة الديانة اليهودية. لأن الاسم هو الذي اختلف بعد التقسيم إلى يهودا والسامرة. أما في زمن موسى، فلم يكن لفظ «يهودي» موجوداً وكانوا جميعاً عبرانيين. أما مسألة تمازج الشعب «الجنسية اليهودية» مع «الديانة اليهودية» فهذه قضية ذات حساسية.

لا أريد أن أطيل. لأن هناك نوافذ كثيرة مفتوحة، كلها شيقة وحسمها ليس سهلاً. لأن أرضيتها أو مراجعها الموثقة ليست متوفرة تماماً. وهناك حساسية القوميات، فالنظريات التي تنشأ عندنا شيئ والتي تنشأ في الغرب شئ آخر. والتسليم المطلق بها أو معارضتها المسبقة المطلقة مشكلة. لكنها فعلاً من أهم

المحاور. لقد عملت لثلاث سنوات في تفسير الطبري، من أجل أن أستخرج الإسرائيليات والأساطير الفارسية. ووجدت أن هناك جيلاً من «الإسرائيليات» - ليس بالمعنى الإسلامي البسيط لكن بالمعنى التاريخي - لابد من دراسة هذه «الإسرائيليات» ومعرفة من أين أتت ؟ حتى العبرانية واليهودية، من أين أتت هي الأخرى ؟ هذا مشروع يحتاج إلى عمل كبير. أنا معك في هذا التفتيح الشامل.

د. **رباب الحسيني** : يسعدني أيضاً أن أسمع رأي الدكتور العزب، باعتباره متخصصاً في اللغات السامية، بخصوص الجانب اللغوي والمجهود المبذول في التأصيل الصرفي واللغوي للأصولية.

د. **محمود العزب** : أعجبني جداً التأصيل اللغوي للأصولية. لأن هناك في الواقع أزمة مصطلح. لكن هل استخدام المصطلح ترافقه عملية تأصيل من المستخدمين الأوائل لاشتقاقه ثم لانتشاره ؟ الإجابة : لا. لذلك يظل المعنى الدارج للمصطلح هو السائد ويعتبر فيصلاً، بينما يتم إهمال الأصل الاشتقاقي وتاريخ المصطلح. لذلك، كان اللغويون العرب في منتهى اليقظة عندما قالوا في القرن الثاني الهجري : «خطأ شائع خير من صحيح مهجور». بمعنى أن اللغة أداة توصيل. وهذا ما يستخدمه الناس، فليظل على ما هو عليه. لكن حتى يقف المصطلح الصحيح على قدميه، ويأخذ المضامين والسعات المطلوبة كلها، مطلوب فصل مستمر وعملية تحكيم بين مراجعه وجذوره الأصلية وبين استخداماته الحالية. وهذا ما حاول أسامة خليل أن يقوم به. هناك جهد كبير جداً أراه على هذا المستوى. وأنا موافق عليه لغوياً، بل وأفادني بالفعل.

د. **حسين عبد القادر** : هناك عبارة قالها الدكتور العزب أختلف فيها معه، مع كل تقديري للإثراء الذي قدمه. وهي «خطأ شائع خير من صحيح مهجور». نحن اليوم في هذه المعاصرة، علينا أن نجاهد من أجل وحدة المصطلح وصحته. لهذا أقول لأسامة خليل : جميل أن نؤصل، وأنت قمت بتأصيل جميل لكلمة «أصول»، وأرجعت الأشياء لأصولها. كان جهدك ثرياً جداً. لكني أيضاً أريد أن أقول مع الدكتور حسن حنفي : فعلاً بعض العبارات تجعل المرء في حاجة إلى قراءة الدراسة مرتين أو ثلاثة. خاصة في مدخلك، هناك نوع من التكثيف، وفي نفس الوقت، هناك في بعض العبارات تداخل وتآخذ من ثقافات متعددة. وأخيراً، هناك تأصيل أقدره، في جهد ثري تبذل من أجله من مالك ووقتك. فلماذا تضيع بعض الوقت فيما لا ينفع ؟

أ. **محمود أمين العالم** : أريد أن أقول شيئاً ساذجاً يتعلق بهذا المشروع، مع تقديري له : نحن فعلاً في عالمنا وفي بلادنا محتاجون إلى مشروع شمولي كلي. ومن حق كل إنسان أن يجدد. لكن أنا أتساءل - إذا سمحتم لي - لماذا مشروع إسلامي حضاري ؟ حضارة إسلامية شاملة في عصرنا، لماذا ؟ أنا في تقديري، مع كل احترامي طبعاً، أرى أن الإسلام يختلف في التجربة العربية عن الإسلام في التجربة الأندلسية، ويختلف أيضاً في وجود جالية عربية كبيرة في أمريكا الجنوبية. أنا أعتبر أن فكرة حضارة إسلامية واحدة أقرب إلى إلغاء التنوع والاختلاف القومي في العالم، مع الاعتراف بوحدة الدين أو وحدة الرؤية الدينية

العامة. وبالتالي، الآن ونحن نعيش في عالم واحد، رغم السيطرة الرأسمالية، نسعى لإزاحة هذه السيطرة تاريخياً. لكن أرى أننا نسعى إلى حضارة إنسانية واحدة. نزيل كل ما فيها من أشواك واستغلال وتوحش ... إلخ. ولكن في داخل هذه الحضارة الواحدة هناك ثقافات متعددة، وقوميات متعددة. ونسعى داخل هذه الحضارة الإنسانية الواحدة لاحترام التنوع واحترام الاختلاف واحترام الحوار المتفاعل الفعال بين كل هذه الثقافات المختلفة داخل الحضارة الإنسانية الواحدة.

أعود إلى الواقع، إلى العيني في واقعنا العربي وأقول : واقع عربي. واقع عربي ذو بعد إسلامي فيه عمق روحي لا شك. لكنه عمق روحي قيمي مرتبط بحضارة هي حضارة العصر. حضارة العلم والتاريخية والرؤية العلمية والإنسانية وإلغاء ـ اسمحوا لي أيضاً ـ أخطار البيئة، أخطار الفقر، أخطار التصحر، أخطار الاستغلال. حضارة واحدة فيها خصوصيات، نحن نسعى إليها. ليست هي حضارة إسلامية بمعنى إسلامي، بل حضارة عربية ذات عمق إسلامي. ذات عمق قيمي معين، مرتبطة بخصوصيتنا التراثية أيضاً، ولكن التراثية المتجاوَزة.

أنا مثلا ضد فكرة الهوية المطلقة. أنا لا أرى الهوية قيمة ماضوية. أنا أرى الهوية مفتوحة على المستقبل، تثرى دائما بالعمل. أنا لست من أنصار الفتى الذي يقول : «كان أبي» ولست أيضاً من أنصار الفتى الذي يقول : «ها أنذا». أنا أريد الفتى الذي يقول : «ماذا أفعل ؟ ماذا أجني ؟ ماذا أبدع ؟ هويتي هي مشروع مفتوح على المستقبل بالفعل وبالعمل وبالإنتاج. مشروع مرتبط، نعم، بخصوصيتي

التاريخية، لكن بالإضافة الإبداعية المتجددة في إطار عالم نسعى إلى أنسنته. مع احترام الاختلافات العامة. وبالتالي أن نسعى إلى عمل مشروع أسلمة العالم ! مشروع حضاري إسلامي عام نقضي به على ما يسمونه بالحضارة الغربية !! في رأيي أنه لا يوجد شئ اسمه حضارة غربية ولكن حضارة رأسمالية في الواقع، ومهيمنة ومعادية للإنسانية، فعلاً، رغم الدور العظيم الذي لعبته في البداية. لكن الآن ينبغي أن ينقشع هذا الدور شيئاً فشيئاً مع القيم الجديدة، على هذا الأساس. لا أريد أن أكرر نفسي : حضارة إنسانية وثقافات متنوعة، مع نهضة تقوم على أسس عربية ذات عمق تراثي عربي إسلامي، طبعاً، متجدد ومفتوح على المستقبل، ومرتبط بكل منجزات التجدد العصري. أنا مع قوة الإبداع الذي يعمق ما هو مشترك إنساني، ويقلل ما هو متنازع عليه، ويحقق كل القيم الإنسانية الكبيرة التي نسعى إليها جميعاً. في تقديري هذا هو المشروع الذي أحب أن نشترك جميعاً في صياغته، مع تنوع اجتهاداتنا.

د. حسن حنفي : عندي سؤال بسيط لأسامة : هل يقدم لاهوتاً أم يؤسس علماً ؟ هذا طريق وذاك طريق. وهو طبعاً يعلم ذلك. لذلك نريد أن يوضح الأمر بينه وبين نفسه.

د. عبد الوهاب المسيري : أنا أعتقد إنه بالنسبة لأسامة، هذه لحظة هامة في حياته : فهو يحاول أن يصل إلى فكر تأسيسي. الأستاذ العالم تحدث الآن عن مجموعة من المطلقات الأخلاقية العظيمة، دون أن يفكر في ميتافيزيقا هذه

المطلقات. فما هي «أنسنة الطبيعة» ؟ وماذا عن تدمير الطبيعة يا أخي ؟ من الواضح أنه يصدر عن أخلاقيات تستند إلى ميتافيزيقا. حتى العلوم تستند إلى لاهوت خفي أو معلن بالضرورة. عندما نؤسس علماً فنحن نضبط إجراءاته، وهذا الضبط يستند إلى ميتافيزيقا. هذه مسألة أصبحت شبه مستقرة. والعالم ينظر ويرى النواة ولا يفهم حركتها. هناك وسيلتان للتعبير عن هذا. إما أن يقول : هذا عالم فوضوي لا يوجد فيه إله. أو يقول : إن عقلي غير قادر على فهم هذا. في الواقع، إن الموقف الثاني ـ الذى يبدو غيبياً ـ هو الأكثر علمية. لأنه لا يصح للعالم أن يطلق تعميماً إلا بعد إجراء كل التجارب الممكنة. فحينما يقول : هذا عالم فوضى. فهو يقطع بحكم كما لو كان قد أجرى كل التجارب. وهذا بالتالي علم يخبئ ميتافيزيقا مستترة. أما الميتافيزيقا التي تعلن عن نفسها، فأنا أقول إنها ميتافيزيقا نظيفة. أقول : «أشهد ألا إله إلا الله» ثم أقول : سوف أؤسس كذا وكذا. فأنا عندما أعلن عن تحيزاتي، أضمن موضوعية المتلقي الذي يأخذ حذره.

أنت في هذه اللحظة، وبالتالي، لا أعتقد أنك تريد أن تؤسس علماً. أنت تريد أن تؤسس فكراً تأسيسياً. وبالتالي، أنا اتفق مع الملحوظة التي قلتها عن العقل كأداة هناك وراءها شيء آخر. مشكلة الحضارة الغربية أنهم بعد أن جعلوا من العقل كل شيء، اكتشفوا أن العقل أداة : أي أنه لا يمكن للعقل أن يملي عليّ الخير والشر. العقل لا يعرف ذلك وحده. وأنا أضرب مثلاً دائماً بالتجربة النازية. وهي تجربة توخت قواعد العلم بصرامة أكثر من أي مجتمع على وجه الأرض. لقد دمروا

الناس وأخذوا عظامهم ليصنعوا منها السماد. أي أنها كانت مسألة، من ناحية الكفاءة الاقتصادية، أعلى بكثير من أي شئ آخر. لا يمكن للعلم أن يجنبنا هذا. ولا بد من أن نستند إلى ميتافيزيقا. كلمة ميتافيزيقا تعني أن الإنسان لا بد وأن يستند إلى مجموعة من القيم والاختيارات. وفكرة الأصول أساسية هنا. وبالتالي، تلح على فكرك مسألة العهد، لأن هذه هي نقطة الأصل.

أريد أن أقول لك إذن : إن مايجب أن تؤكد عليه، هو مسألة العهد، لكي تبلورها مع نفسك، لكي تعرف هذه الثنائية الموجودة لديك. هل تقبلها ؟ هل توظفها ؟ هل تفرق بين طرفي الثنائية ؟ هل تقول بثنائية مطلقة ؟ وأسميها بالـ «إثنينية» ؟ أم تجعلها ثنائية تفاعلية، وهذا مصطلح استخدمه الأستاذ العالم الآن، وأنا أوافق عليه ؟ أم ثنائية تكاملية كما يقول الشيخ القرضاوي ؟ وهكذا.

هذه قضية أساسية، أعتقد أنك لمستها بذكاء شديد. وفهمك للعقل : أنه قد فقد سيطرته على ما يجري حوله، هذه مسألة أصبحت مقولة أساسية تقريباً. وليست نظرية اللاانتظام Chaos Theory إلا إعلاناً عن أننا نتلمس طريقنا وسط هذا المجهول المتزايد.

كنا نتصور في القرن التاسع عشر أنه كلما زادت رقعة المعلوم، تنكمش رقعة المجهول. الآن في ميدان الإكولوجيا مثلاً، كلما أدخلنا إصبعنا في شيء، خرج علينا بمليون وباء. منظمة الـ «فاو» كانت تقول : «إن جهلنا يمنعنا من استخدام المبيدات». وهي تقول اليوم : «إن جهلنا هو الذي يدفعنا لاستخدام المبيدات». وهي

تحارب اليوم بعد عشرين سنة،، بصرامة ضد المبيدات، بعد أن سممت العالم.

أنا أؤيدك في الاستمرار. ودعك من تأسيس العلوم. لأننا في حاجة، في هذه المنطقة وفي هذا الوقت، إلى فكر تأسيسي.

أ. **أسامة خليل** : أنا قلت من البداية إنني سأركز على موضوع الأصولية كإقامة حضارية فقط وليس كتأسيس علمي. هذه هي الإجابة علي سؤال الأستاذ حسن حنفي : هل أنا أؤسس لاهوتاً أم أؤسس علماً؟ لقد تناولت موضوع التأسيس الحضاري. أما موضوع التأسيس العلمي، فهو موضوع آخر تناوله الكثيرون من قبلي. إذ ليس هناك علم في الحضارة العربية والإسلامية إلا وهو مؤسس على النزعة والمنهجية الأصولية : ابتداءً من كتاب العين للخليل بن أحمد، واعتماده على الأصول الصوتية في تكوين وتبويب الكتاب وفهم الحروف العربية، حتى علم أصول النحو وعلم أصول الدين وعلم أصول الفقه والعلوم الفلسفية.

لقد اعتمد الأوائل فى تأسيسهم للعلوم على المنهجية الأصولية. وكانت مادتهم العلمية هي الأصول. والأصول هنا، للإجابة على سؤال الأستاذ الدكتور حسن حنفي، هي العناصر الأولى. وهى مناهج الضبط والاستدلال والاستقراء. أي مناهج التقدم وتفريع الأصول وتجديلها ونمائها. وهى أيضاً مواضيع العلوم. فهي إذن، لفظ مشترك له معان ووظائف كثيرة في تأسيس العلوم. وعليه، فليس بوسعنا الإجابة البسيطة على سؤال : هل الأصول هى منهج أم موضوع أم غاية ؟

فالأصول هى كل هذه الأشياء مجتمعة. فهي بنية الوجود التكوينية، وبنية

الوعي بالوجود. وأعتقد أنني في فهمي هذا، استفدت الكثير من تحليلات أستاذي حسن حنفي، فيما يتعلق بالفلسفة الإسلامية وعلوم أصول الدين والفقه، فى محاضراته بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة في الستينيات، وفي كتابه (من العقيدة للثورة). فالإجابة عنده علي اسئلته في هذا الصدد. فهو الذي أوضح لي، كيف أن الأصول قد تكون هي أبواب العلوم، وقد تكون هي المبادئ العقلية، وقد تكون هي المناهج المستخدمة في تفريع الأصول والقياس والإستنباط إلى آخره.

فيما يخص سؤال الأستاذ العالم : لماذا الإسلام وليس العرب ؟ حضرتك بهذا لا تخرجني من دائرة ضيقة إلي إطار أوسع ! وهذا لا يتفق مع دعوتك لتوسيع الدوائر. لأنك حين تؤكد على توصيف حضارتنا بالعربية، وتتساءل : لماذا حضارة إسلامية ؟ فأنت تخصص ولا تعمم. هذه ملاحظة شكلية.

لكنك تتكلم، أيضاً، عن التفاعل والحوار بين الحضارات. وضرورة أن نعمل جميعاً فى إطار حضارة عالمية عظمى مشتركة واحدة.

بالطبع، وبغض النظر عن الرفض الذي تواجهنا به بعض جهات هذه الحضارة العظمى، وعدم تفهمها لأفكارنا ومشاعرنا ومصالحنا. لا أري لماذا أكدح وأعطي ثمار كدي لقاطني الشقة المجاورة، تحت شعار : أننا نسكن جميعاً بيتاً واحداً ونتعايش فى حي واحد أو قرية صغيرة. نعم أنا أنتمي إلى الإنسانية ومجتمعي جزء من المجتمع العالمي. لكن لابد من أن أنمي أصولي الذاتية. حتى يسعني أن أشارك بشكل فاعل وفعال ـ حسب تعبير الأستاذ العالم ـ في الكلية

الحضارية الإنسانية. نعم، أدرس اللغات الفرنسية والإنجليزية وغيرها، لكن قبل هذا ـ أو معه ـ أدرس العربية وأؤصل العربية. وما أغترفه من خلاصة أفكار وعلوم الحضارات الأخرى، أعيد صناعته عمولة عربية إسلامية. بهذا أتمكن من إعادة إنتاج الفكر وإبداعه بلغتي أنا. إذا ما توفر هذا التمركز على الذات، فمرحباً بفكر الآخر. مرحباً به، إذا كان بوسعي أن أصوغه عمولة، تمكنني من أن أنتصب حضارياً، وأن أشارك بدوري وأنا مرفوع الهامة، في تخليق ملامح الحضارة الإنسانية العالمية.

أما الحديث المجرد عن الحوار الحضاري، والأخوة الإنسانية. والتأكيد على ماهو مشترك، وليس على ماهو خاص : يميز ويفرق. فهذا كلام غريب، إذا لم تتوفر المعطيات التي ذكرتها الآن.

لماذا نخشى الحديث عن الكندي، مثلاً، خوفاً من أن نوصم بالشوفينية والانكفاء على الذات ؟ بينما يحتفل الغرب كل عام بديكارت وكانط وهيجل. ولا نصف الغرب لا بالخصوصية ولا بالتمركز العرقي أو الجغرافي أو القومي. بل نشاركه في احتفالاته بنماذجه العليا تحت شعار : إننا مثلهم عالميون !؟

إنني أعتقد في الكلية والشمولية كمبدأ وكغاية، وليس كواقع فعلي معاش. أعترف بها كمبدأ. لأن العهد الدهري كلي وشامل. عُقد مع النموذج الأول للبشرية. وأعترف بها كغاية. لأن التفاضل والتكامل بين الأمم يتجه نحو تحقيق حضارة كلية عظمى على هذه الأرض.

أ. محمود أمين العالم : حضارة إسلامية ؟

أ. أسامة خليل : هذه مشكلة دلالة المصطلح. هل تعلم أن الإسلام مذكور في التوراة اليهودية ؟ جاء في سفر أيوب الأصحاح الثاني والعشرين الآية الواحدة والعشرين : {تعرف به واسلم، بذلك يأتيك خير}. فالإسلام روح ونزعة عامة، ولا يقتصر على مذهب معين، أو على مرحلة دينية تاريخية دون غيرها.

أ. محمود أمين العالم : يعني حضارة دينية ؟

أ. أسامة خليل : إسمح لي أن أكرر ما أقول. فمصطلح الإسلام ليس اسم ملة خاصة. فهو اسم مضمون يشمل الأديان السماوية والحكمة والأنبياء والرسل اللذين لا نفرق بين أحد منهم. وهذا يحتاج لجهد آخر في التأصيل.

د. رباب الحسيني : لا يبقى في النهاية إلا أن أتوجه بالشكر لكم جميعاً؛ ولمن شاركونا بالحضور من المركز القومي للبحوث. وأتمنى أن تكون هذه بداية لحوار فكري يستمر حول الموضوع في غيابنا.

الفصل الثاني

الإسلام وفلسفة التاريخ

* أدارت الندوة : د. رباب الحسيني بمعهد اللغة والحضارة العربية بباريس

بتاريخ ١ ابريل ١٩٩٨

وشارك فيها : أ. جورج طرابيشي، د. قيس العزاوي، د. هاشم صالح،

د. محمد حافظ يعقوب، د. مصطفى صفوان، أ. فيصل جلول،

أ. نائلة ناصر، د. بشارة جواد، د. شهاب الصراف،

أ. رشيد صباغي، د. فؤاد نهرا، أ. أسامة خليل.

أ. أسامة خليل : موضوع الندوة اليوم هو «الإسلام وفلسفة التاريخ». ولما كان الموضوع واسعاً ويشمل الكثير من الأفكار الجديدة بل والخلافية. فأنا أكتفي بطَرْق بعض المفاهيم الأساسية، معتمداً على ملف «أوراق في الأصولية التاريخية» الذي وزعه معهد اللغة والحضارة العربية على غالبيتكم، من قبل. وأرجئ بعض الإشكاليات والتحليلات لما سوف تتفضلون بطرحه من أسئلة وانتقادات. وكما ترون فإن العنوان يحمل مسألتين : الأولى مسألة الإسلام. والثانية فلسفة التاريخ.

أولاً : اسمحوا لي أن أذكر قصة ذلك الشيخ الذي جاءه أحد الفرنسيين، يريد أن يعتنق الإسلام، يسأله أن يحدثه عن الإسلام. فكان أن سأله فضيلة الشيخ : هل تريد أن أحدثك عن إسلام سيدنا إبراهيم، أم إسلام سيدنا موسى، أم سيدنا عيسى، أم سيدنا محمد؟

ربما تكفي هذه القصة لتوضيح مفهومنا عن الإسلام، دون اللجوء لتفسيرات وتحليلات متنوعة ومطولة. خاصة، وأننا لا نقدم اليوم ندوة دينية. فالإسلام الذي نتحدث عنه هو الإسلام الشامل العام، الذي يمثل القرآن صيغته الأخيرة.

فالقرآن يقدم القراءة الصادقة لأصول الإسلام، التي يمثل الإنجيل والتوراة والزبور بعض صيغه السابقة. فهناك النموذج الخالص الأعلى للكتاب. وهو «أم الكتاب» الذي يبدو كنور مطلق مكنون ومحفوظ، تمثل الكتب السماوية تجلياته المرتبطة بالعصور البشرية. وربما يمكنني أن أضيف أن من الاستخدامات الكتابية الأولى لأحد مشتقات مفردة الإسلام، ذلك الذي نجده بالعهد القديم من الكتاب المقدس، في سفر أيوب بالأصحاح الثاني والعشرين آية ٢١ : {تعرف به واسلم، بذلك يأتيك خير}.

أنتقل الآن إلى المسألة الثانية من العنوان وهي فلسفة التاريخ : لأقول إن الفكر الأوربي ابتَدع، في العصر الحديث، مصطلح «العقد الاجتماعي» لتفسير الاجتماع البشري، لدى البعض، ولتفسير التنظيم القانوني السياسي، لدى البعض الآخر.

ونحن ننتمي لحضارة كتابية تتضمن أسساً كفيلة بتفسير وفهم العمران البشري والتنظيم الاجتماعي، سابقة على ما يقدمه لنا الغرب.

لا أعني رفض فكرة العقد الاجتماعي، لأنها قادمة من الغرب. وإنما أقول : إذا كانت لدينا أصول ذاتية جديرة بأن تكون مرجعية للفكر العلمي وللعمل الحضاري. لماذا لا نبحث في هذه الأصول، لنتمكن من فهم أيامنا وأعمالنا؟ بدلاً من الاكتفاء بنظريات، تعرضت للنقد والرفض في الفكر الغربي المعاصر، كنظرية العقد الاجتماعي، الذي بات واضحاً، أنه عقد وهمي لا يتمتع بأية قيمة إجرائية تاريخية.

إن أصول عقد العمران البشري والتنظيم الاجتماعي متضمنة في صور «العهد الكتابي» الموثق، تاريخياً، في عصور مختلفة : التي من أقدمها صورته الموسوية في التوراة، التي يثبتها القرآن باعتباره الصيغة الصادقة الشاملة.

أنا الآن لا أتحدث في اللاهوت. ولكن أتحدث عن وثائق تخضع للبحث التاريخي. هذا العهد له بعدان، بعد رأسي وآخر أفقي :

البعد الرأسي، يتضمن أصول التوحيد وصفات الله. وهو بالتالي لاهوتي. لذلك أستثنيه من تحليلي. وإن كان يحتمل أن يكون موضوعاً للبحث العلمي، من جهة العائد الاجتماعي والنفسي لهذه الأصول.

أما البعد الثاني، فهو الذي يتضمن الأصول الأخلاقية والاجتماعية، التي بدونها لا يتأسس الاجتماع والتنظيم البشري. من أمثلة صيغ هذه الأصول تلك التي تقول : لا تقتل، لا تزن، لا تسرق، ولا تعتد على حدود جارك. وهي الأصول التي تضمن السلم الاجتماعي وحفظ الملكية والحفاظ على الأنساب ... الخ.

هذا العهد أسميه بـ «العهد الدهري المقدس». لأنه ميثاق زماني موثق. اتبعته أمم وجماعات حضارتنا الكتابية، وتنافست على تحقيقه. بل انتسب إليه العديد من الأمم من خارج دائرتنا الحضارية، بما فيها الغرب الأوربي والأمريكي، وشعوب عديدة من القارات الأخرى. بالطبع يمكن للتأمل الفكري أن يتجاوز العهد التاريخي الموثق، وينقلنا من التاريخ إلى ما فوق التاريخ، فنقول : إن الصور الموثقة لهذا العهد تحيلنا إلى نوع من «الإيديال تيب» أو النموذج المثالي الأعلى، الذي هو كما ذكرت من قبل «أم الكتاب».

الشائع اليوم هو الاعتقاد بتناقض المطلق مع الواقع. في حين أن المطلق هو إطار الواقع. لذلك، حينما أتحدث عن الأصول الخالصة أو الأصول المطلقة، فأنا أعني أنها أصول لأشياء تحدث في التاريخ. فالأصل لا يمكن أن يظل وحيد نفسه. وإلا ما كان أصلاً لشيء. وإذا كان الأصل متعالياً، فنحن لا نستطيع أن نتصوره مفارقاً. وإلا لانعدمت الصلة بينه وبين ما يترتب عليه من تفريعات. إذن، فالأصول ليست معلقة في الهواء. بل هي القيم العليا التي توجه التاريخ، وتتجسد في أحداثه المختلفة.

أعود إلى العهد الدهري، لأقول : إن أصوله الخالصة، التي هى أصول الخير والحق والجمال، تتحقق عن طريق ترجمات الأمم البشرية لها في تاريخها الحضاري. هذه الترجمات، تختلف صيغها باختلاف الجماعات البشرية الفاعلة. فكل أمة أو جماعة تحقق هذه الأصول وفقاً لخصائصها التي أسميها بـ «فضولها» المميزة. أذكر من هذه الخصائص :

١ ـ لغة هذه الأمة التي بها وفيها يكتب هذا العهد. ومنها العبرية والآرامية واليونانية والعربية.

٢ ـ المؤسسات التي تنشئها هذه الأمة. ومنها المعبد أو الهيكل والمجمع والكنيسة والجامع.

٣ ـ العلاقات والتنظيمات، التي تقيمها هذه الأمة بين أفرادها وفئاتها، وأيضاً، بين مؤسساتها الدينية والعالمانية ... الخ.

٤ ـ الصور الخيالية والأبنية الذهنية، التي تحكم ما تنسجه الأمة من ثقافة.

من خلال هذه «الفضول»، أو الأفضال الخاصة، تتمكن الأمة من ترجمة أصول العهد الدهري المقدس في مشروعها الحضاري.

أنا أقصد بالدهر : الزمان أو التاريخ. كما أقصد أيضاً : دورات التاريخ. لذلك أقول : إن المشروع الحضاري لكل أمة هو دورة تاريخية خلدونية. تمر بمرحلة التأسيس، ثم الأوج، ثم التدهور. وعند وصول مشروع جماعة بشرية إلى لحظة التدهور، تخرج جماعة جديدة ـ من داخل الأمة نفسها ـ لتجديد المشروع ولإعادة تأسيسه. أو تأتي أمة جديدة ـ من الخارج ـ لتؤسس مشروعاً حضارياً جديداً.

تمثل الجماعة اليهودية إعادة التأسيس من الداخل، بعد تدهور الحضارة العبرانية الموسوية. أما الجماعات المسيحية الأولى، فهي وإن كانت تمثل مشاريع إعادة التأسيس من الداخل. فإن الصراع بين المراكز المسيحية المختلفة ـ في أورشليم وأنطاكية والإسكندرية وقرطاجة وروما والقسطنطينية ـ انتهى بانتصار روما واندحار المراكز الأخرى. فتمت بذلك زحزحة العهد الدهري من جغرافيته إلى أوربا. وتركت أوربا بصمات «فضولها»، وأقصد بالفضول هنا : المعني النقيض الذي يجمع بين الفضائل والرذائل، فيما يمكن تسميته بالصفات الحضارية الأوربية الخاصة التي أعادت بها صياغة المسيحية.

أما الجماعة العربية الإسلامية، فهي جماعة قدمت من خارج الدائرة الكتابية. استطاعت أن تدخل التاريخ، بعد أن كانت خارجه. وتمكنت من استعادة العهد إلى جغرافيته الأصلية. وفرضت مركزيتها وهيمنتها، بالانتساب لهذا العهد الدهري المقدس، في أصوله الإبراهيمية الأبعد والأشمل.

يتم تحقيق أصول العهد الدهري عبر سلسلة الدورات الحضارية للأمم، في إطار منطق : التفاضل بين هذه الأمم على الريادة والهيمنة، والتكامل بين مشاريعها، التي تتجه نحو إتمام أصول هذا العهد في التاريخ، أو ربما على الأصح عبر التاريخ.

تأتي نزعة «التكفير والهجرة»، التي يسكنها هاجس الحنين للأصول الأولى، في مراحل الانحطاط في كل دورة. أما مراحل التأسيس، فتحكمها نزعة الالتفاف الحضاري حول الأصول القائمة، والذهاب إلى الأصول الأولى، لرفع شرعية الهيمنة السابقة، وتكريس الشرعية الجديدة. ويجمع القرآن الكريم بين التأسيس الأصولي من خارج الأمة ـ التي خَلَتْ ـ وبين فكرة تكريس هذا التأسيس باستراتيجية الالتفاف الأصولي حول الأمة المذكورة.

في هذا الصدد، أود أن أذكر لكم آية قرآنية كان لتأويلها أبعد الأثر في توجيه هذا العمل. تقول الآية : {ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً} آل عمران ٦٧. هذه الآية تؤسس الإسلام في أصوله الإبراهيمية الأولى، التي تشمل اليهودية والمسيحية، وتفوقهما بهذه الشمولية وهذه الأصالة. كما أنها تفتح الباب أمام البحث التاريخي، لتحديد خطوط التميز والتماس بين الحضارات والأديان المتداخلة المصادر والأصول. نبهتني هذه الآية إلى حقيقة تاريخية كانت غائبة عن إدراكي. بالطبع لم يكن سيدنا إبراهيم نصرانياً. لكن القول بأنه لم يكن يهودياً أدهشني للوهلة الأولى. وعندما لجأت إلى كتب التاريخ وتاريخ الأديان، تبينت مصداقية الدرس التاريخي الذي تقدمه هذه الآية القرآنية.

إن اليـهـودية ديانة مـحدثة، لم توجـد تاريخـيـاً، كـدين، إلا فـي نهـاية القـرن السادس وبداية القرن الخامس قبل الميلاد. لقد كانـت صفـة اليـهـوديـة مـجرد اسم نسـبـة لسـبط من أسـبـاط بنى إسرائيل، هو سبط يهوذا. ثم أصـبـحت، بعـد مـوت سيدنا سليمـان، بمثابة جنسية سياسية. إثر الإنفصال بين مملكة يهوذا أو يهودية في الجنوب ومملكة بني اسرائيل في السـامرة والجليل بالشمـال. والذي حدث هو : أن سقوط مملكة الشمال أدى إلى بقاء مملكة يهوذا وحدها، حاملة وحافظة للإرث العبراني المشترك بين جميع الأسباط.

بعد ذلك، مثَّل تدمير مملكة يهوذا، وخراب أورشليم، والجلاء إلى بابل، نقطة تحـول تاريخـية. حـيث وجدت الجـاليـة اليـهـودية نفسـهـا في بابل ـ موطن إبراهيم ونقطة البدء الأولى ـ وسط زخم ديني وتشريعي، لدى البابليين أولاً، ثم لدى الفرس بعد ذلك. هناك أعاد عزرا صوغ أسفار التوراة. وذهب بها مع نحميا إلى أورشليم، بعد العودة من السبي وإعادة بناء الهيكل. وتمكن من فرض التوراة البابلية، بدلاً من تلك التي كانت بأورشليم.

ولضـيق الوقت أكـتـفي بما كـتـبـه أندريه شـوراكي، عـمـدة القـدس الجـديدة الأسبق، في تقديمه لسفر عزرا، الذي يحدثنا، فيه، عن الظروف الدرامية لنشأة الديانة اليهودية. ويوضح كيف قرر نحميا وعزرا : إحصاء العائلات من سبط يهوذا وبقايا أسـبـاط بني إسرائيل. وطرد الزوجات والأبناء الذين هم من أصـول أجنبيـة ومختلطة. والتفرقة بذلك بين الآباء والزوجات والأبناء. يقول شوراكي حرفياً : إنني مـضطر للحديث عن هذه التـفـرقـة Ségrégation، لأن هذا كـان السـيـاق التـاريخي

لنشأة اليهودية. ذلك أن المشروع اليهودي، الذي أعد في بابل برعاية قورش ملك الفرس، تكسرت أحلامه الإنسانية على حائط الواقع بعد عودة اليهود إلى القدس. لقد أرادوا أن يحافظوا على طهارتهم الإثنية، في محيط مناوئ. فكان أن تعرضوا، بفعلتهم هذه، لتهمة التفرقة العنصرية. ويضيف : إنه أياً كان الدور الذي لعبه عزرا في كتابة التوراة البابلية، والدور السياسي الذي لعبه نحميا بتأييد من ملك الفرس، فالنتيجة التاريخية كانت : تأسيس اليهودية كأمة دينية وكيان اجتماعي.

هذه بعض الاعتبارات التاريخية، التي قادتني إليها الآية القرآنية الكريمة.

أ. **جورج طرابيشي** : سمعت العرض. والحقيقة قرأت أوراق الملف من قبل. وأريد أن أقول : أولاً : كنت سعيداً بهذه الأوراق. فمنذ زمن بعيد لم أقرأ محاولة في فلسفة التاريخ، كالتي يقدمها الأستاذ أسامة في هذه اللقاء. وأنا هنا أقصد بالتاريخ : المستوى «الماكروتاريخي» أي المستوى التاريخي الكبير.

لكن شأن كل فلسفة، تعيش فلسفة التاريخ اليوم وضعاً مأزوماً. لأن علم التاريخ يضطهدها. فكما طرد علم النفس فلسفة النفس، أخشى أن تكون نقطة قوة الأستاذ أسامة خليل هي نقطة ضعفه أيضاً. بمعنى أن العرض، الذي قدمه، مبتكر وجميل وأخاذ، في مجال فلسفة التاريخ. ولكني أخشى أن أقول : إنه على قطيعة مع علم التاريخ. لقد قدم لنا «ميثوس» Mythos التاريخ ولم يقدم «لوغوس» Logos التاريخ. ففكرة الأصول، والمقارنة بين العقد الاجتماعي ــ الذي قال به روسو ومن قبله ــ وبين العهد الدهري ممتازة جداً. لكن، في الحقيقة، أنا أرى أنه ليس ثمة علاقة بين «العقد الاجتماعي» وما يسميه بـ «العهد الدهري».

بالفعل العقد الاجتماعي عقد متوهم. يتعاقد به البشر لتأسيس دولة وتأسيس قانون. أما العهد الدهري، فليس بعقدٍ، لأن العقد يفترض وجود طرفين متعادلين متساويين. في حين أن العهد عهد رباني إلهي، يفترض قوة خارقة وقوة منفذة.

هل نحن أمام أصول؟ هنا يتدخل التاريخ :

إنني لا أوافق على كلمة الأصول الأولى، ولا بالأحرى على كلمة أصول. ففي تاريخ البشرية، مهما حفرنا عن أصول، هناك أصول أبعد. ومهما وصلنا إلى طبقة في العمق، هناك طبقة أخرى أعمق منها. فلست أستطيع أن أقول : إن التوراة أصل أول. وبالتالي، لا الإنجيل ولا القرآن. فالتوراة نفسها، التي كنا نعتبرها أقدم الأصول التاريخية الموثقة حتى الآن، تأتي نظرية «بوتيرو» لتقول : إنها مأخوذة، أحياناً بشكل ـ تقريباً ـ حرفي، ولا سيما فيما يتعلق بالأصول عن حمورابي وشريعة حمورابي. والحال أن شريعة حمورابي لا تدخل في سلسلة الديانات الإبراهيمية. فهل أستطيع أن أنطلق من أصول التوراة، ولا أذهب إلى حمورابي؟ وإذا ذهبت إلى حمورابي، هل أستطيع أن أبدأ من حمورابي؟ أم ينبغي أن أذهب إلى ما قبل حمورابي؟ فها هنا فكرة الأصول تنفي نفسها بنفسها.

ثانياً، أقول إننا أمام «ميثوس» ولسنا أمام «لوغوس» تاريخي. لأن آدم وإبراهيم ويعقوب ليسوا بمقولات تاريخية. هذه مقولات ميثولوجية ومقولات لاهوتية. فآدم لا وجود له في التاريخ. ونحن نعلم أن عمر البشرية، منذ آدم، حسب تسلسل التوراة، يتراوح بين خمسة آلاف وستة آلاف سنة. بينما نعلم ـ اليوم ـ أن عمرها، على الأقل مليون سنة. إذن : آدم ليس مقولة تاريخية. فهو محض مقولة ميثولوجية،

من الممكن على صعيد «الميثوس» أن نتداول فيها ما شئنا. فوجوده في النصوص المقدسة، لكن ليس في علم التاريخ.

فيما يتعلق بفلسفة التاريخ، أنا أعتقد أن الأستاذ أسامة خليل يقدم جديداً. ويحاول أن يخترق رؤى قائمة في الساحة ومتداولة، وأن يوجد اتصالية إبراهيمية ما بين اليهودية والمسيحية والإسلام. هذه الاتصالية مقبولة ـ فقط ـ ضمن إطار رؤية «ميثوسية» أسطورية للتاريخ، وليس ضمن رؤية عقلانية للتاريخ.

يبقى لي ملاحظة أخيرة :

أقول : هناك نوع من المركزية في العالم العربي اليوم. هذه المركزية الذاتية الإثنية وُجدت دينياً في الإسلام، كما وُجدت دينياً في اليهودية، وفي المسيحية. ووُجدت في الغرب، جغرافياً. ما نغيبه، تماماً، عن رؤيتنا هذه، هو العهد الدهري الذي قامت عليه حضارة الهند، والعقد المدني الذي قامت عليه حضارة الصين. أعتقد أن هناك حصراً للعهد في هذه الرؤية الابراهيمية.

هذه بالمناسبة رؤية ڤاتيكانية أيضاً. فالڤاتيكان في محاولته الاعتراف بالإسلام، بعد طول إنكار له، اخترع أو عاد إلى فكرة الديانات الإبراهيمية، كمبرر لاعتراف المسيحية بالإسلام. وهذا شئ ممتاز، في رأيي، من طرف الفاتيكان الثاني، لتبرير الاعتراف، الذي تأخر فيه كثيراء لكن، آن الأوان للفاتيكان نفسه وللإسلام نفسه، وكم بالأحرى باليهودية أيضاً، أن يعترفوا بما هو خارج نطاق الديانات الثلاثة الإبراهيمية. أن يعترفوا بدور الحضارات والأديان الخارجة عن المركزية الإبراهيمية.

د . مصطفى صفوان : تدخلي ينصب على مسألة التقريب بين العهد الدهري والعقد الاجتماعي. فظاهر الأمر أن الفكرتين مختلفتين تماماً : فـ «العهد» أقرب إلى الـ «وعد» منه إلى الـ «تعاقد» : العهد يمكن أن يكون من طرف واحد، بينما يكون العقد من طرفين. والعقد يكون بين طرفين متساويين، بينما العهد من الله، أخذه على شعب هو «شعب الله المختار»! فهل يمكن أن نقول : إن كل من يدخل في إطار هذا العهد، يدخل في نطاق «الشعب المختار»؟

أيضاً فكرة «الالتفاف» تحتاج إلى توضيح. فالمشاهد، في الواقع، أن الحضارة المسيحية ظلت قائمة، رغم الالتفاف الإسلامي. بل إن المسيحية الغربية، هي التي طوقت العالم الإسلامي جغرافياً وحضارياً. فهل يعني ذلك القول إن المسيحية هي الشكل الأخير للإسلام العام ؟

ثم هناك سؤال آخر : هل أنت تضفي التاريخية والعالمنة على المقدس ؟ أم أنك تضفي القداسة على التاريخ ؟ هل العهد عندك يساوي الحضارة ؟ أم أنك ترد الحضارة نفسها لعهد مقدس ؟ وهي فكرة ـ بالقطع ـ لا عالمانية، لأن أحد طرفي الميثاق هو الله نفسه. هذا التردد بين عالمنة القداسة وتقديس العالمانية يحتاج إلى شرح وتوضيح. واللجوء إلى فكرة الفطرة لا يحل المشكلة. لأن الفطرة، أيضاً في النهاية، هي بصمة الخالق على المخلوق. وبذلك، فهي تدعم الطرف المقدس على حساب الطرف الآخر.

د. فؤاد نهرا : أنا على اتصال مباشر بموضوع الأصولية، منذ حدثني عنه الأستاذ أسامة خليل عام ١٩٩٢. وكان مدخلي إليه من خلال نقد فكر الحداثة

العقلانية الأوربية، والبحث عن الأصول الذاتية العربية الإسلامية. فمن زاوية نقد النزعة العقلانية الحداثية، أرى أنه ينبغي أن نعيد النظر في مفهومنا عن التاريخ. فحقيقة الأمر: أن مفهوم التاريخ يتجاوز التاريخ. وذلك بمعنى أنه يتعدى التنقيب حول الأحداث التاريخية وتسجيلها. النظرة العقلانية الدوجمائية تفترض أن تنظير التاريخ ينبغي أن يتطابق مع الواقع. في حين أن العلاقة بين التاريخ والأحداث، ليست هى علاقة المرآة بالواقع. وإنما هي علاقة إسقاطية وانتقائية.

هذا يقودنا إلى ضرورة افتراض علاقة أخرى بين الفكر والواقع. فإذا كانت الحقيقة ـ وهذا ما خلص إليه نقد الحداثة ـ ليست مطابقة الفكر للواقع. وإذا كان الفكر التاريخي إسقاطياً وانتقائياً للوقائع. فإن الواقع، أيضاً، يبدو إسقاطياً وانتقائياً للفكر التاريخي. ويتحول من جهته، ليشكل مرجعية الحقيقة ومحكها.

بالتالي، يكون واقع الأمة العربية الإسلامية هو مرجعية الحقيقة التاريخية لدى الأمة، ومحك مصداقيتها. فالعلاقة بالواقع ضرورية، شرط أن نفهم هذا الواقع في علاقة ديالكتيكية أكثر تبادلية وتعقيداً مع الحقيقة. هذا المدخل يمهد لفهم الواقع التاريخي، لدى أسامة خليل، كحقل للمراس العلمي، ومنطلق لكل مشروع حضاري. ويمهد لفهم الأفكار الخالصة، كحد أو بداية أولى، تبتعد كلما ظننا الاقتراب منها. لكنها، مع ذلك، توجه المشاريع البشرية في التاريخ.

لهذا السبب، ينبني تبرير النظرية الأصولية على علاقة جديدة بين العقل والواقع. يكون فيها التأسيس العلمي والحضاري نتيجة لانتماء، يتجاوز ما هو عقلي دوجمائي، وما هو واقعي ظاهر، لينفذ إلى الانتماء الأصولي الحضاري للأمة.

هذا ما دفعني في دراسة بعنوان (الأصولية الحضارية وعلم الأصول) إلى أن أعقد مقارنة بين «العهد الدهري» لدى أسامة خليل، وبين «الرسالة الخالدة» لدى ميشيل عفلق، الذي يرى أن المشروع القومي العربي ـ الذي يرتكز على الرسالة الإسلامية الخالدة ـ يتجاوز كل المرجعيات العقلية. لأنه الإطار العام الذي يتم فيه الفكر والعمل الحضاري.

فالأصولية التاريخية تفترض أن ننظر للتاريخ من خلال إطار أكثر تعقيداً، تتم فيه العلاقة الجدلية بين الفكر والواقع. هو إطار الانتماء الحضاري الثقافي الديني الأشمل، الذي تتحرك فيه عمليات الإبداع الفكري والحضاري.

د. **شهاب الصراف** : أود قبل كل شئ أن أضيف صوتي إلى أصوات الأخوة الحاضرين في تقديرهم لهذا العمل، وأثني على جهد الأستاذ أسامة، ومحاولته الجادة والمهمة لوضع الإصبع على النسق الأصولي للديانات الإبراهيمية وتأصيله. وسأقصر كلامي على ملاحظات، أولية سريعة، عن المنهج التاريخي للبحث، بدءاً بعنوانه : (الإسلام وفلسفة التاريخ) الذي أراه واسعاً وفضفاضاً على نحو قد يثير اللبس وسوء الفهم. فأنا، شخصياً، كنت أتوقع أن أجد تحت هذا العنوان شيئاً آخر. لكنني فوجئت، بدلاً من ذلك، بطرحٍ مفاهيمي جدير بالتأمل. لكنه شبه معلق في الفضاء خارج الزمان، أي خارج التاريخ. الأفكار تتناسل، والمفاهيم تتواصل، في إطار منطقها الذاتي وزخمها الخاص، بعيداً ـ أو هكذا يبدو لي ـ عن الفضاء التاريخي الحيوي الحاوي لها. فقد عزل الأستاذ أسامة الأديان الإبراهيمية الثلاثة عما حولها، ووضعها خارج سياقاتها التاريخية. ثم عَشّق ديناً

بآخر ـ سعياً لإيجاد النسق الأصولي المشترك ـ بحيث صارت هذه الأديان تتراكب وتتواصل في هيكل أو منظومة مفاهيمية وعقيدية، لها زمانها الخاص بها، بعيداً عن الجذور والبيئات والمناخات الحضارية التي انبثقت منها.

يبدو لي أن التاريخ يبدأ، عند أسامة خليل، عند لحظة انبثاق الرسالة. وأنه يتواصل، عند تواصل الفكر الأصولي واتصاله بعضه ببعض. أما ما يوجد خارج هذا التاريخ الأصولي، فيبدو كماء الرحم الذي يسبح فيه هذا التاريخ، دون أن يحق لهذا الماء أن يسمى بدوره تاريخاً. من هنا نستطيع، ربما، أن نفهم قوله بأن العرب كانوا قبل الرسالة المحمدية خارج التاريخ. أنا أعتقد على العكس، من ذلك أن كل هذه الديانات حركات في التاريخ لها جذورها وشروطها. وأنها استطاعت أن تصنع التاريخ وتدخل من بوابته الواسعة ـ أي أن تصنع دوراته الكبرى ـ لأنها كانت، في الأصل، داخل التاريخ وليس خارجه. هذا هو حال المسيحية والإسلام، تحديداً، اللتان تجسدتا في حضارات كبرى قوية، تمكنت من فرض نفسها وتأسيس محيطها التاريخي وفرض شرعيتها التاريخية. ولو لم يحدث ذلك، لصارتا مجرد نحلتين صغيرتين أو طائفتين مثل غيرهما من الطوائف الأخرى.

دخل أسامة خليل في تفاصيل الديانة اليهودية كعقيدة. ولكن هل نستطيع التكلم عن اليهودية بدون الرجوع إلى حضارات المنطقة والبدايات الأولى نحو التوحيد؟ ذكر جورج طرابيشي حمورابي. وحمورابي هو حلقة من تاريخ العراق القديم. إن الاتجاه نحو التوحيد كان عملية معقدة في بلاد الرافدين. والنزوع نحو التوحيد، كان ينطوي على استراتيجية سياسية وعسكرية واجتماعية واقتصادية.

فالإله الواحد كان يعني توحيد الأمة. ومن ثم، توحيد المنطقة وشعوبها. فمسألة الدين إذن هي في صلب التاريخ، وليست مسألة ميتافيريقية فوقية. وجذور اليهودية هي جذور بلاد الرافدين. فكان من اللازم الحديث عنها. والمسيحية لا يمكن بحثها خارج المحيط التاريخي لبلاد الشام وفلسطين، تحديداً في عهد الرومان. والعرب لم يكونوا خارج التاريخ. وإنما في بؤرته : عندما قامت حركتهم التوحيدية الكبرى في الجزيرة العربية، فخرجوا إلى المنطقة موَحَدين وموحِدين. فلم تبتلعهم ديانات المنطقة كما كان يحدث من قبل.

أما «العهد الدهري» فهو مصطلح جميل جداً، ومحمل بدلالات كثيرة. لكنه يحتاج لكثير من الربط بحلقات تاريخ المنطقة، حتى يصير مصطلحاً منهجياً وتاريخياً، على الأقل بالمعني الذي أطرح به مفهوم التاريخ. والذي هو مسألة مركبة تحتاج إلى رصد الظواهر وحصرها، وتحديد أسبابها وحلقات الوصل بينها، دون أن نضغط عليها بتصورات إيديولوجية فوقية.

أقول : كان بمقدور الأستاذ أسامة أن لا يلزم نفسه بمنهجية تاريخية معينة ويقيد نفسه بهذا العنوان. إذ أن المنحى العام للبحث يتماسك عموماً كاجتهاد في المفاهيم والأفكار العقيدية، على نحوٍ يستطيع أن يستقل خارج أي طرح تاريخي. لكنه ألزم نفسه بهذا النهج فألزمناه بمقتضى ما ألزم نفسه.

د. جــواد بشــارة : هذه مجرد رؤوس أقلام في شكل أسئلة : أولاً، فيما يخص مسألة تسلسل الأصول إلى ما شئنا، ما هي طبيعة الأصل الأول ؟ أو الأصول الأولى ؟ هل هي طبيعة ميتافيزيقية سماوية أم هي دنيوية بشرية ؟ فتكون

مختلقة أو مبتكرة من الإنسان نفسه. ثانياً، تحدثت عن الدورات الحضارية. فهل هناك زمن لكل دورة ؟ وهل هي ضرورية أم أن هناك استثناءات ؟ ثالثاً، ما الذي يحكم إعادة التأسيس بين دورة وأخرى ؟ ما هو «ميكانيزم» إعادة التأسيس ؟

وأخيراً، لي تعليق أو ملاحظة على فكرة العهد والأصول : وهو أن هذه الفكرة سبق وأن طرحت في الفكر الصوفي الذي لم تشر إليه في حديثك. ربما سوف تستدرك ذلك فيما بعد. فهناك لدى ابن عربي فكرة «النور المحمدي» الذي يسبق الخليقة. فهو قد وجد الحل الثيولوجي بالقول بأنه، قبل خلق البشرية، كان النور المحمدي في ذهن الله. هذا النور يتضمن الحقيقة المطلقة التي هي أصل الوجود وغايته أو نهايته. لكن، لما كان الوجود غير كامل - من قبل - حتى يستوعب الحقيقة المطلقة. فعن طريق دورات الحضارات والأجيال والأنبياء والكتب والرسل، يترقى هذا الوجود، حتى يصل به الإنسان إلى الاكتمال، بوصول الإنسان نفسه إلى مرحلة «الإنسان الكامل».

د. **قيس العزاوي** : أولاً، أنا على مقربة من نظرية أسامة في الأصولية، وتناقشنا حولها كثيراً. وأرى أنها محاولة لامعة وجديدة، فضلاً عن أن التطرق لموضوعات تمثل قدراً هائلاً من الحساسية في العالم العربي والإسلامي يحتاج إلى شجاعة يحسد عليها. لن أكرر ما سبق وقيل من الأخوة الحاضرين لكن لي بعض الملاحظات السريعة :

فيما يتعلق بالعنوان (الإسلام وفلسفة التاريخ)، هل تريد أن تقول بنظرية إسلامية في فلسفة التاريخ؟ لندع جانباً السؤال : هل تقصد بذلك : نظرة الإسلام

للتاريخ؟ أم نظرة أسامة خليل للإسلام وفلسفة التاريخ ؟ وليكن السؤال هو : ما موقع الشعوب الأخرى الواقعة خارج الدائرة العربية الإسلامية ؟ وربما أيضاً، ما هو موقع الأمم الكتابية الأخرى الحاضرة داخل نفس الدائرة ؟ ثم إنني أتساءل : هل هي هفوة وقعت فيها أثناء الحديث، أم أنه أمر تؤمن به، وهو قولك إن العرب كانوا خارج التاريخ قبل الإسلام ؟ أعتقد أن هذا الكلام يحتاج منك إلى وقفة.

من جهة أخرى، أنت تقدم كماً هائلاً من المعلومات والمصطلحات والدوائر المتجاورة. وأؤكد على «المتجاورة» بالمعنى الذي ذكرته أنت منذ قليل ـ فنجد مثلاً نظرية حيوية إحيائية، ومنهج أصولي. والمنهج الأصولي منهج جدلي أو تجديلي. وتقول إن الفطرة تساوي الثقافة وتساوي العقل الخ. كل هذا يستحق منك عناية خاصة، بوضع مقدمة تقدم فيها المنهج الأصولي، والأدوات التي تستخدمها، وإلى أين تريد أن تمضي بنا ؟ مع الحذر من المصطلحات التي تبدو متناقضة مثل «العهد الدهري المقدس».

أما في إطار السرد التاريخي للأحداث، فيجب الحذر من التوغل والإسهاب في بعض الأحداث. بينما تمر على بعضها الآخر مرور الكرام. كما ينبغي تحديد ما هي المستخلصات النظرية التي توصلت إليها. وبالتالي تحديد كيف نقرأ التاريخ أو كيف تقرأ التاريخ ؟

وأنا أعتقد أن هذه الملاحظات ليست شكلية فقط. ولكنها في العمق أيضاً. وأتمنى لهذا المشروع، الذي بدأت به، أن يتطور وأن يخرج يوماً في عمل متكامل، يكون في متناول القراء جميعاً.

د. هاشم صالح : من أهم القضايا الملحة التي نعيشها اليوم قضية الإسلام والتاريخ. أو تاريخية الإسلام. والسؤال المطروح، ليس العبودية للأصول ولكن كيف نتحرر من أغلال الأصول. ماهي حاجتنا التاريخية، نحن العرب اليوم؟ نحن لسنا بحاجة لتقديس الأصول أو الخضوع المطلق للأصول. فهذا وارد منذ قرون. لا يوجد إلا الخضوع للأصول. لا يوجد إلا رفع الأصول فوق كل تاريخية. وبالتالي، فالقراءة الإيمانية والتبجيلية للتراث موجودة في كل مكان، في البيت وفي السوق وفي الجامعة. نحن في حاجة للكشف عن تاريخية الأصول من أجل التحرر من قيود الأصول. كيف ؟ بتطبيق المنهج التاريخي الذي يعمل كمنهج التحليل النفسي. بمعنى أن العرب المسلمين اليوم عندهم عقدة الأصول. ولا يمكن حلها إلا عن طريق الحفر الأركيولوجي، أو سبر الأعماق كما يفعل المحلل النفسي عندما يعالج مريضاً لتحليل عقد طفولته، من أجل أن يتحرر هذا الشخص من عقد الأصول المرتبطة بأبيه وأمه، فيجد نفسه ويصبح هو هو. فالسؤال هو : كيف يمكن لنا أن نعود إلى مرحلة الأصول ؟ لكي نعرف كيف تكونت هذه الأصول بشكل تاريخي ؟ حيث أنه، تمت التغطية على تكوينها التاريخي ورفعها إلى مرتبة القداسة. هذا لم يحدث في الإسلام، فقط. ولكن في اليهودية والمسيحية أيضاً.

فالكشف عن تاريخية الأصول هو المهمة الملحة والعاجلة المطروحة علينا في العقود المقبلة. الحركات الأصولية الحالية تخشى أن تكون لحظة الكشف عن تاريخية الأصول قد اقتربت أو أوشكت. وهي تريد تأجيل هذه اللحظة بأي شكل من الأشكال. لأن كشف الذات عملية مرعبة تماماً، كما في التحليل النفسي. ولكن لا مفر من ذلك. ولن نتحاشى طويلاً هذه اللحظة.

أ. نائلة ناصر : الأستاذ هاشم يتعامل مع التراث التاريخي وكأنه كله أسود. فهو يرى أننا إذا رجعنا للأصول سنكتشف حقائق تاريخية مرعبة.

د. هاشم صالح : أردت فقط أن أفرق بين النظرة المثالية للتراث والنظرة التاريخية.

أ. فيصل جلول : ترعبني هذه الثقة في القطع بالمسائل الخاصة بالعلوم الإنسانية. فالقطع يوحي بعلمية هذه العلوم الإنسانية، في حين أنها ليست علمية على الإطلاق. لذلك بودي أن أقدم بعض الملاحظات التي لا تدعي صفة العلمية :

الملاحظة الأولى، خاصة بعلاقة العرب بالتاريخ. أنا أوافق على قول أسامة. فالعرب قبل الإسلام لم يكن لهم دور فعال في التاريخ. لذلك هم دخلوا التاريخ مع النبي محمد وبالنبي محمد.

الملاحظة الثانية، تتعلق بالأصل، الذي كنت أفضل أن يضبط بدين «الخوافي»، الذي لم يكن مسيحياً ولا يهودياً، وإنما كان ديناً خاصاً بالأحناف بمكة. وهو الذي استند إليه الإسلام، ونسبه لسيدنا إبراهيم. فكنت أفضل ضبط الأصل بهذا الدين. لأن دين «الخوافي» يشكل قاعدة أقرب لظهور الإسلام. ولا أدري لماذا لم تتعرض لها. أما العودة إلى الأصول الأبعد، فكلما بعدنا أكثر صار من الصعب الحديث عن أصل. حيث تكبر الفرضية وتتسع بما لا يسمح بضبطها بالدقة المطلوبة. ومع ذلك، فأنا في الحقيقة شديد الإعجاب بهذا البعد التنظيري الواسع، وأيضاً، باهتمامك بضبط المصطلحات. لأن دقة المصطلحات تفتح الطريق أمام فهم المعاني والأشياء، وتفادي ما يبدو من عموميات وبديهيات.

الملاحظة الثالثة والأخيرة، لها علاقة بنقد مفهوم جورج طرابيشي للتاريخ :

فجورج يجمع بين الماركسية والديكارتية والوضعية والقومية. ومن أي جهة تأخذه فهو يريد أن يصل بك إلى تعريفات تتميز بالوضوح والعلمية. في حين أن مجال بحثه، وهو مجال العلوم الإنسانية، لا يتحمل بأي صورة من الصور هذه العلمية. فالماركسية قالت بالحتمية التاريخية، وبالتالي، بامتداد حكم الضرورة من الرياضيات والطبيعة إلى السلوك الإنساني. لكن تبين، ليس فقط أنها حتمية وهمية، بل أيضاً، أن التاريخ يمشي على رأسه وليس على قدميه !

وملاحظات جورج حول فلسفة التاريخ وعلم التاريخ محكومة، في رأيي، بهذه النزعة. فهو يعترف بقيمة عمل أسامة باعتباره فلسفة تاريخ. لكن ينفي عنه أي انتساب إلى علم التاريخ. فالتاريخ عنده علم وحتمية وحسابات. في حين أن التاريخ ليس علمياً ولا حتمياً ولا حسابياً. وهذا ما أشار له فؤاد نهرا على وجه التحديد.

ملاحظة إضافية أوجهها للدكتور هاشم صالح :

أنا أعتقد أن ما يقدمه أسامة موجه ضد الأصولية بالمعني الخاطئ الشائع. إن الحركات المسماة بالأصولية اليوم ليست «أصولية تاريخية». ولكنها إذا شئنا، مع وضع التحفظات اللازمة على وصفها بالأصولية، «أصولية سياسية». والأستاذ أسامة اشتغل على المصطلح ليخرجه من التعميم. وهذه هي الضربة التي يوجهها لكل من يخلط بينها وبين «الأصولية الحقيقية». لذلك أنا لا أخشي أن تستخدم هذه الحركات نظريته ومفاهيمه. بالعكس، فما يفعله هو المطلوب لإحداث القطيعة مع هذه «الأصوليات السياسية» وتجديد الهواء الحضاري.

د. قيس العزاوي : عفواً، لا نقدر أن ننزه أسامة من النزعة السياسية. فهو يبدأ بحثه بالمقارنة بين استعمال مصطلح الأصولية عند الغرب والإعلام الغربي، ثم في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية. مما يعني أنه ليس منزهاً عن البعد السياسي. ومن جهة أخرى، من الخطأ تسمية الحركات السياسية الإسلامية الحالية بالحركات الأصولية. فهذا اعتداء على الأصولية الحقيقية في ميادين العلم والحضارة.

اعتقد أن معرفة أسامة خليل بالتوراة وتاريخ الحضارة العبرية، بالإضافة إلى نظريته الخاصة، التي تركز أساساً على المسالك التاريخية للغة ومسائل الأبنية والمعاني اللغوية المقارنة، والتي تعقد الصلات بين العربية والعبرية والآرامية والكلدانية وغيرها من اللغات السامية القديمة، هي ما يجعله يتوقف كثيراً عند اليهودية. طبعاً، هذا مبحث آخر لا نطرقه اليوم، لذلك أترك الحديث للدكتور محمد حافظ يعقوب.

د. محمد حافظ يعقوب : سأحاول أن أركز على ما قاله أسامة خليل أكثر مما قيل حول كلامه. بمعني أنني أركز على أهمية مايطرحه، ولن أكرر وصف هذا العمل. ولكن أقول إن شرعيته تنبع من أهميته وجديته. وهذا فيما يبدو، هناك عليه إجماع. الحقيقة، هناك عندي إحساس بالطموح الهيجلي وبالبصمات الهيجلية على هذا العمل. وهذه ليست نقيصة ولا فضيلة، ولكنها معاينة أو على الأقل انطباع قوى لدي. بهذا المعني يكون التاريخ الدهري عنده هو تطبيق للفكرة. فالواقع التاريخي يسير وراء الفكرة أو ينحو في اتجاهها.

بهذا المعني يمكننا أن نثير السؤال حول : ما إذا كان من المشروع أو من المنطقي أن نبدأ بهذه البداية ؟ أي بالفكرة لكي تتجه الأزمنة نحوها ؟

لقد قرأت ملف (أوراق في الأصولية التاريخية) قبل حضوري هذه الندوة. وأقول إن مصطلحاته دقيقة. لكن ربما كان تقديمه، الآن، لم يسمح له بشرحها بشكل مرضٍ. فهي في الحقيقة، عمل موسوعي كبير يفسر التاريخ في ضوئه. هذا العمل فيه حدس وتأمل، وفيه بعد ذلك بحث في التاريخ. بل هو يبحث أيضاً، في حوادث التاريخ والشروط الحضارية المحيطة بكل مرحلة، حتي يثبت حدوسه وتأملاته الخاصة بكل مرحلة. فهو ينقب في الجذور التاريخية ويختار، وكثيراً ما يغرق في تفاصيل الأحداث.

الحقيقة إذا كان هناك نقص في العمل، فقد يكون ما أشار إليه جورج طرابيشي. ولكن ليس تماماً بالمعنى الذي يقصده جورج. فأنا أفهم هذا النقد ليس في قطيعة مع فلسفة التاريخ باسم علم التاريخ. ولكن داخل وفي إطار المنظومة الفكرية التي يحاول أسامة خليل ببصماته الخاصة أن يقدمها. فأنا أتصور أن هذا العهد هو ما يسمى في تراث التصوف الإسلامي باللوح المحفوظ. وهو ما أشار إليه الدكتور بشارة جواد بالنور المحمدي. وبهذا المعنى هو يعيد «فبركة» التاريخ. أنا مع الدكتور فؤاد نهرا في أنه ليس هناك تاريخ. ولكن هناك صور للتاريخ. والنقص هنا يأتي من أنه حصر تأمله كله في حضارة التوحيد. بينما الكون أكبر من ذلك، واللوح المحفوظ يشمل كل الخلق، وليس أهل التوحيد فقط.

موضوع الفطرة، في تقديري، يمكن تأويله بأن الإنسان ليس ذلك الحيوان

الذي أشار إليه داروين. ولكنه إنسان من لحظة دخوله الاجتماع. لكن مشكلة عمل أسامة أنه ـ سواء في الأفكار أو في المفاهيم والمصطلحات ـ عمل لا ينتهي حتى وفاته. فهذا العمل الهيجلي لا ينتهي، لأن التاريخ فيه ينحو نحو الفكرة. وبذلك فكل الأحداث والأفكار والأديان والفنون والعلوم تدخل في هذا العمل. البداية هي الفكرة أو العهد الدهري وأصوله الخالصة. والسؤال هو : هل تؤمن بهذه البداية أم لا ؟ لكن، في كل حال، الإجابة لا تغير من قيمة هذا العمل.

أيضاً، يذكرني هذا العمل بكتاب أندريه لالاند المسمى بـ (العقل والمعايير) الذي يتحدث فيه عن «العقل المكوِّن» و«العقل المكوَّن». والذي يضع فيه العقل المكوِّن المعايير المطلقة في بداية التاريخ. ويجعل التاريخ هو سلسلة حلقات العقول المكوَّنة التي تنحو، وفقاً للمنهج الهيجلي، نحو الاقتراب من هذه المعايير.

خلاصة رأيي هي التركيز على نقطة البداية. والاعتراف بأنه دقيق المصطلحات. ولقد فهمته اليوم أكثر مما مضى. فأنا أشعر الآن حقيقة أن لديه عملاً فلسفياً يستحق الاهتمام.

د. **شهاب الصراف** : أود أن أضيف أنه من الضروري فهم الإسلام كحركة تاريخية اجتماعية اقتصادية ثقافية. فلم يخش المسلمون الوصل التاريخي لأصول الإسلام بتاريخ الحضارات والأديان الأخرى. والبحث التاريخي في الأصول لن يحسم شيئاً، إذا قيل بأن سيدنا آدم غير موجود تاريخياً، أو أنه ليس هناك أثر تاريخي لسيدنا إبراهيم. فنحن أمام أمة تريد أن تحيا وتقاتل من أجل الحياة. و«اليقينيات العلمية» ! لن تجعل هذه الأمة تتوقف عن الحياة وعن القتال

من أجل البقاء. لقد قيل وكتب الكثير عن الأصول البابلية لليهودية. فهل توقف اليهود عن البقاء، أو امتنعوا عن التأثير في حركة التاريخ ؟ هذا ما ينبغي أن نقوله، أيضاً، فيما يتعلق بالحركات الأصولية. فدوافعها لا تنحصر، فقط، في الأصول النظرية والمعتقدات المطلقة. بل لها، أيضاً، مسبباتها السياسية والاقتصادية، وربما كان باعثها الحقيقي هو مسألة الدفاع عن النفس.

أنا من الناس لو أقنعتني، علميا، بأن «إبراهيم وسارة» أكذوبة تاريخية، أو أنهما في الأصل «فبركة» من الأساطير الأكادية. فهذا لن يمنعني من أن أكون مسلماً، وأن أتمسك بأصولي، أذود عنها وأقاتل بها داخل التاريخ، محاولاً في نفس الوقت، فهمه والتأثير فيه.

عندما تقول : لقد دخل العرب التاريخ مع سيدنا محمد. هل يحتاج العرب لظهور نبي حتى يدخلوا التاريخ ؟ بالطبع لا، فالعرب «دخلوا» التاريخ منذ أن صارت لديهم أدوات التأثير فيه وصنعه.

لقد دخل العرب التاريخ منذ أن دجنوا الجمل في حوالي القرن الثاني عشر قبل الميلاد، فامتلكوا مقومات الغزو والهجرة الكثيفة. إن احتكارهم للجمل الذي صار وسيلة أساسية، هو الذي جعل الإمبراطورية الآشورية تحسب لهم ألف حساب. والآشوريون هم أول من أطلق عليهم اسم العرب «أريبو». ثم ازدادت أهمية العرب السياسية والعسكرية عندما اكتشفوا «رحل الجمل» الذي أصبح دابة حرب ونقل ذات قيمة استراتيجية من الطراز الأول. فقامت ممالكهم في الشام والعراق.

د. رباب الحسيني : في الحقيقة، ما يقدمه الأستاذ أسامة هو نوع من النظم الكلية. فما يقوله أسامة هو على هذه الدرجة من الترابط، بحيث أنه إما أن يؤخذ كله أو يترك كله. أنا أتصور أن حقيقة تأسيسه هي التأسيس الديني. وأنا واحدة من الناس الذين يختلفون مع هذا التأسيس الديني.

ماذا يعني هذا العهد الدهري ؟ فلو استثنينا قيمته الصوتية الجميلة في الأذن، ما هي قيمته الإجرائية ؟ ثم أنت تضيف للعهد الدهري صفة ثانية وهي «المقدس». فإذا لم أكن أؤمن بهذا العهد الدهري المقدس، فأنا أسألك أين البعد الاقتصادي والاجتماعي ؟ خاصة، وأن أفكاراً دينية مثل فكرة التوحيد وعلاقة الإنسان بربه لها مردودها الاجتماعي والاقتصادي في العلاقات ما بين الناس.

نقطة أخرى، إذا كان الكلام في الأصول يثير الكثير من الخلاف، فما بالك وأنت تتكلم عما تسميه بـ «الأصول المطلقة». وأنا أقول إنه لا يكفيني الحديث عن قيم العدل والحق والخير والجمال حتى أنصاع مختارة بلا نقاش لهذا الكلام. ثم أنت تقول «إن كل جماعة أو أمة تطبق هذه الأصول وفقاً لفضولها الخاصة». فما هي سمات أو خصائص جماعة واحدة أو اثنتين من هذه الجماعات ؟

إذا ما عدنا إلى مسألة التأسيس الديني. ولو اتفقنا على ذلك، هل ينطبق تعريفك على جماعة الأخوان المسلمين، وجماعة الناجين من النار، وجماعة التكفير والهجرة ؟ هل هذه الجماعات جماعات مجددة؟

أما عندما تتحدث عن الانحطاط الحضاري، فأنا أسألك : ما هي مظاهر هذا الانحطاط الحضاري ؟ وبالقياس عليها، سوف أعرف مظاهر التقدم والرفعة.

أ. **رشيد صباغي** : لقد استمعت إليك، وبالأحرى أنصَتُّ إليك جيداً. وإن كان ذلك لن يصل إلى عمق وحساسية أذن عالم التحليل النفسي، الحاضر معنا اليوم، وهو الأستاذ الدكتور مصطفى صفوان. وما يثير اهتمامي ليس هو الفراغات أو نقاط النقص في هذه النظرية ـ فمهما فعلت ستظل بعض الثغرات هنا وهناك. فما أود الكشف عنه هو «روحية الكلمات المنطوقة» أو الحدس العميق لهذه النظرية. ما هو قوام هذا المضمون، الذي يدفعك للتفكير في هذا الاتجاه وليس غيره؟

فمثلاً : إن أول ما أدهشني هو عنوان المائدة المستديرة وهو (الإسلام وفلسفة التاريخ). لن أتوقف عند مفردة «الإسلام» وما تطرحه من أسئلة عن أي إسلام ؟ هل هناك «إسلامات» متنوعة وفقاً للمكان، وأخرى وفقاً للزمان بين القديم والحديث، أو أخرى وفقاً للمذاهب ؟ أم هناك إسلام عام، كما تقول؟ أود أن أتساءل أيضاً، عن حرف «الواو». ماذا تعني الواو في هذا العنوان؟ هل تريد أن تقول : الإسلام إزاء أو في مواجهة ما يقدمه الغرب، تحت عنوان فلسفة التاريخ ؟ أي بمعنى التعارض. أم أن الواو تأخذ معناها كاملاً كحرف عطف، يضم الإسلام وفلسفة التاريخ ؟ على العكس من رأى جورج الذي يرى أنك تقدم فلسفة للتاريخ، أود أن أنفي ذلك، أو على الأقل، أن أسألك : هل أنت تقدم فلسفة للتاريخ، إذا كانت هناك ثمة فلسفة للتاريخ ؟! أنا من أولئك الذين يقولون أنه باستثناء «ڤيكو» في إيطاليا ليست هناك فلسفة للتاريخ غير فلسفة هيجل، إلا على سبيل المجاز.

نقطة أخرى، في حديثك عن الأصول المطلقة، وعن مصدرها أو نموذجها

الأعلى الذي تسميه، وفقاً للمصطلح القرآني، بـ «أم الكتاب». سمعتك تتحدث عن مصدر للنور المكنون أو المحتجب. أنا أرى، أن هناك حدساً جوهرياً في حديثك عن أصل الأصول باعتباره النور المكنون. فهذا يوضح استحالة توسط الأصول الثانية واستحالة اجتيازها للوصول إلى الأصل الأول. فكلما أمسكنا في سلسلة الأصول بأصل سابق تكشف لنا أصل بعيد إلى ما لا نهاية، بالنسبة لقدرات العقل البشري. أعتقد أنك تستمد فكرتك عن الأصول من تصور نبع مضئ ومحتجب. أو ربما يكون من الأفضل أن نقول : من مصدر يضئ ويحتجب. فأنت لديك نوع من الحدس بحدٍ أو بنقطة بدءٍ هي نور مكنون، تكون بمثابة النموذج الأعلى أو المتعالي للأصول. بحيث تكون الأصول، في دهريتها، ليست إلا تطبيقات تاريخية، مشروطة بدرجة أو بأخرى، بشروطها النسبية. وإن كانت تنحو للاقتراب من هذه الأصول الخالصة. هذا الأصل المنير المكنون هو ما تسميه أنت، بالمصطلح اليوناني، «أركاي» Archae وأحياناً، بالكتاب أو باللوح المحفوظ، وربما تقصد به الله.

بالإشارة إلى الملاحظات الهامة للدكتور شهاب، يمكنني أن أقول : طالما أنك تقول بأن لحظة العهد هي لحظة بدء التاريخ : أمامك اختياران اثنان : الأول يتطلب منك أن تتجاوز مستوى الفكر أو مستوى الايديولوجيا إلى مستوى علم التاريخ. صحيح أن الإيديولوجيات لها فاعلياتها التاريخية، على الأقل، في المجال الاجتماعي والسياسي : مجال صراعات الشرعية، مثلاً. لكن لا يمكننا «إعقال» أو فهم الفاعلية التاريخية للأصول دون التنقيب والمسح الدقيق للأحداث والوقائع التاريخية نفسها. وهو عمل موسوعي جبار، سيكون مضيعة للوقت وخسارة لموهبتك الفلسفية. حيث أنك لن تنجز ما يتفق مع قدراتك وحدسك من ناحية، فضلاً

عن أن ما سوف تنجزه في علم التاريخ لن يرقي لمستوى ما ينجزه الباحثون المختصون في هذا الميدان.

أما الاختيار الثاني ـ ويبدو لي أنه اختيارك فيما سبق ونشرت في هذا الموضوع، وفي الملف الذي وزعه معهد اللغة والحضارة العربية ـ فهو : الاعتماد على ما تم انجازه من معرفة موسوعية، في هذا الصدد، لتوضيح بعض اللحظات التاريخية : كالنماذج الفارقة الثلاثة عندك، وهي النموذج اليهودي والمسيحي والإسلامي. لكن ينبغي الحذر من الإسراف في سرد أحداث التاريخ. فليس المطلوب هنا نقل ما تم رصده من قبل، بقدر جلاء سمات كل نموذج وتأكيد رجاحة الحدس الحامل والموجه لهذه النظرية. كما يبدو لي أن هذا الجانب التاريخي تشوبه الكثير من العموميات. وذلك على الخصوص، لغياب قطاعات كاملة من ميادين المعرفة الوضعية : كغياب علوم مثل الأنثروبولوجيا وعلم النفس التاريخي. وهنا أشير على وجه التحديد لأعمال كل من «مايرسون» و «ڤرنان».

إن أهم ما استخلصه من هذا العمل، هو إمكانية إنتاج وتكوين خطاب توحيدي. إن الغاية السياسية والأخلاقية لهذا الخطاب هي توحيد «الفضاء» الحضاري الذي يسوده الخلاف والتفتت والتشتت. فهذا الفضاء، الذي تسميه بالجغرافيا الحضارية الكتابية، يتضمن بداخله كل أسباب الاندماج والتوحد. وأنت بالطبع تحاول مفصلة الفروع الرئيسية الإبراهيمية الثلاثة، وتوحيدها داخل ما تسميه بالإسلام العام. وأود، أيضاً، إبداء تحفظي فيما يتعلق بمفردة «العهد» فالعهد يعني «الحلف» Alliance بينما العقد يعني Contrat. فمفهوم العقد

الاجتماعي في الغرب لدى بودان وروسو وهوبز يختلف عن مفهوم العهد، إن لم أجزم بأنه على قطيعة كاملة معه. وبهذا الصدد، أشير لكتاب «لابويسي» (العبودية المختارة) الذي ترجمه إلى العربية الدكتور مصطفى صفوان، وأعد له مقدمة مستفيضة تقارب العشرين صفحة تعد في رأيي، أجمل ما كُتب باللغة العربية حول تاريخ هذه القطيعة السياسية مع «المقدس».

أعود لفكرتك الأساسية، فكرة توحيد الجغرافيا الحيوية لحضارات الكتاب. وهي وراء كل الأفكار الأخرى التي تحجبها كالأقنعة. فوراء سلسلة من «الأفكار ـ الأقنعة» هناك حدسك الشخصي بفكرة الدمج والتوحيد. واسمح لي بأن أذكر هذه المقولة العميقة لنيتشة، والتي أتصور أنك ستقبلها بكل سرور، وهي مقولة أن «كل فلسفة هي نوع من السيرة الذاتية».

أ. أسامة خليل : أشكركم جميعاً على هذه الملاحظات النقدية. واعتذر مقدماً، عما سوف يبدو في كلامي من جزم وتأكيد. فليس هناك قول إلا وصاحبه يزعم أنه يقارب الحقيقة، إن لم يتطابق معها. كما أنني لا أستطيع أن أنطق بألفاظ عبقرية تقول كل الأفكار والأشياء المترابطة في نفس الوقت. فلابد أن أقول فكرة واحدة في كل مرة، مما قد يعطي الانطباع بغياب الأفكار الأخرى. وأنا أتكلم وأشعر أن ما أقول، له نصيبه من الصحة. ومع ذلك فلنحافظ، في خلفية كل ما أقول، على احتمال الصواب والخطأ، وربما الخطأ قبل الصواب.

فيما يتعلق بالمسائل التي طرحها الأستاذ جورج طرابيشي، أود أن أكرر في مسألة : الأصول وأصول الأصول، أن صور العهد الدهري المقدس الموثقة هي

صــور تاريخــيــة للأصل الأول. والأصل الأول هو «أم الكتــاب»، الذي هـو بمثــابة نبراس المشاريع الأصولية التاريخية.

كل الفلاسفة، ومنهم الماركسيون والوضعيون، يؤمنون بالقيم المطلقة. لكنهم يختلفون في تحديد مصادرها. فالماركسيون، بعد سقوط المشروع السوفييتي، يقولون : إن الذي سقط هو التطبيق النسبي لجوهر الماركسية وليس مبادئها. وأنا لا أفهم لماذا لا نقبل فكرة الأصول الكلية الخالصة للعهد الدهري ؟ بينما يروج الغرب لما يسميه بالقيم الكلية الكونية لحقوق الإنسان التي يريد، الآن، أن يستخدمها ـ كسلاح مطلق مقدس ـ ضمن ترسانته الاستراتيجية. بينما نحن جميعنا نعرف أن أمريكا كانت ترفض الحقوق المدنية للأقلية السوداء، إلى عهد قريب جداً!

فيما يخص الأصول أو المصادر التاريخية البعيدة كشريعة حمورابي : إن التصور الذي أعرضه عليكم لا ينبغي أن يقتصر على السلسلة الإبراهيمية. نعم هذا ما أفعله الآن. لكن فكرة الانتقال من العهد الدهري التاريخي إلى العهد الفطري بين الإنسان وبارئه، تسمح لنا ـ منطقياً ـ بالقول بأن أصول العهد أصول خالصة فطرية لدى كل البشر. فضلاً عن أن القرآن الكريم لا يذكر فقط الرسل والأنبياء الذين ينتمون إلى حضارتنا الكتابية. بل يذكر، أيضاً على سبيل المثال، قصص لقمان وذي القرنين، ويضيف أن هناك العديد من الرسل والأنبياء الذين لم يأت بذكرهم. بالتالي، هناك إمكانيات توسيع هذا التصور على المشاريع الحضارية في الجغرافيات والأزمنة الأخرى.

فيما يتعلق بـ «العهد الفطري» ــ الذي أعتمد في فهمه على ما قدمه صاحب الظلال ــ أود أن أضيف أنه عهد عقلي. لأن الفطرة في تأويلي مرادفة للعقل. فالفطرة لا تعني حالة الطبيعة. ولكنها تعني الإنفصال عن الطبيعة. وهى بالتالي، تؤسس لحالة الثقافة أو الحضارة. ففعل «فطرَ» يعني «فصلَ». لذلك كان عهد المعرفة والعلم بالأسماء عهد فطرة، انفصل به الإنسان بالعلم عن حالة الطبيعة، وتميز بحرية الإرادة عن الملائكة. فإذا انتقلنا من «الميتاتاريخ» إلى التاريخ، ومن عهد الفطرة إلى العهد الحضاري الدهري المقدس، فإن هذا العهد هو الذي يفصل الإنسان عن حالة «الحوشية» أو الهمجية، ويؤسس لحالة التنظيم والعمران.

فيما يتعلق بـ «الميثوس واللوغوس» : مما لا ريب فيه أن اللوغوس لا يكفي وحده. فاللوغوس هو العقل المنطقي الذي ينتقل من المقدمات إلى النتائج. لكنه لا يستطيع أن يصل وحده إلى المقدمات الأولى، التي يستخلص منها النتائج. فاللوغوس ينتهي إلى «الدور» المنطقي والتناقض، إذا لم يقدم له الميثوس أو الوحى أو الحدس المباشر، تلك الحقائق والبدهيات التي تمثل المقدمات الأولى لعمليات التحليل والتركيب والاستدلال.

فيما يتعلق بالملاحظات القيمة التي تفضل بها الأستاذ مصطفى صفوان، فإن قناعتي أن هذا البحث يتجه نحو العالم والتاريخ، وليس نحو المقدس. فهو يحاول فهم وتصور أوديسية مشروع العمران البشري : دورات التأسيس والازدهار والانحطاط والنهوض والانتكاس، وتآخذ وتدافع الحضارات الخ. لكن ما هو معطى في الأحداث التاريخية يفقد المعنى دون الرجوع إلى القيم العقلية الخالصة التي

تنظم الوقائع في مسيرة ذات معنى. وينبغي أن لا نخشى القول بهذه الأصول الخالصة، سواء كان مصدرها الإلهام العقلي أم الوحي المقدس. فليست هناك وضعية دون أصول عقلية خالصة. وإلا سقطت في براثن العشوائية. وهذا صحيح إلى حد أن أوجست كونت، نبي الوضعية التاريخية، ذهب إلى تقديس هذه الأصول العقلية الخالصة، وتأسيس كنيسة وضعية لها أسرارها وكهانها.

فإذا ما اتفقنا على هذا، أقول من جهة ثانية : إن فكرة الله، دينية كانت أم ميتافيزيقية، تتمتع بوجود تاريخي اجتماعي، بمجرد وجود أفراد وجماعات بشرية يفكرون ويعملون بمقتضاها. ومن جهة ثالثة، إن «أرخنة» و«عالمنة» «المقدس» لا تمنع من تقديس المقدس، وإلا كان تفكيرنا تبسيطياً غير قادر على التأليف المنظم والجمع بين المستويات. رابعاً، أعتقد أن التناقض بين العالمانية والدين تناقض مصطنع، وقعت فيه الإنسانية، بتأثير من بعض الحركات الاجتماعية السياسية المناضلة ضد مؤسسة الكنيسة في أوربا، منذ أكثر قليلاً من قرنين من الزمان، وخاصة في فرنسا المسماة بالرغم من ذلك بـ «الابنة البكر للكنيسة»!

في ذلك تكفي الإشارة للمكانة الدينية لملكة بريطانيا العظمي في أقدم موطن للديموقراطية السياسية. أو الإشارة إلى وثن عصرنا المادي ـ الذي تسجد له الشعوب وتنحني له هامات الملوك والرؤساء ـ صاحب الجلالة الدولار. ماذا نجد مكتوباً عليه غير مقولة : نثق بالله In God we trust ؟

بهذا الصدد، أذكر أن الدكتور حسن حنفي في العام الماضي، ذكر أن الإسلام دين عالماني. وأنا أفهم هذه المقولة بمعنى : أن القراءة القرآنية للعهد

تعطي للإنسان صلاحيات بمقدار حجم مسؤلية الأمانة التي يحملها. فميزان كسبه بمقدار ميزان فعله. والإسلام دين جمهوري، وليس دين فرد أو نخبة. فهو دين تشاور الجماعة وتكافلها. لذلك سمى المسلمون يوم تجمعهم الجمهوري الأسبوعي للعبادة والتشاور بيوم «الجمعة». وسموا المؤسسة الاجتماعية الجديدة بـ «الجامع».

إن انتفاء الوساطة في الإسلام، وسمة الجماعة الجمهورية، وقيمة العمل الإنساني، وغير ذلك من السمات، تتمركز حول كرامة الإنسان في هذا العالم، باعتبار أنه : المخلوق الفاعل المعمر المكتشف المبدع، بفطرة العقل وحرية الإرادة، وبمقتضى عهد الخلافة على الأرض.

نقطة أخرى : إن هذا العهد لم يكن حكراً لـ «شعب الله المختار» ! نعم في مرحلة تاريخية محددة، خص الله تعالى بني إسرائيل بالإمامة الإسلامية، في الآية ١٢٢ من سورة البقرة. لكن، في الآية ١٣٤ من نفس السورة، يقول سبحانه : {تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون }. كما أن هذا العهد يخص الإسلام العام الشامل، وليس فقط إسلام بني إسرائيل. فالله تعالي يقول في سورة البقرة، الآيات من ١٣٠ إلى ١٣٢ : {ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وإنه في الآخرة لمن الصالحين. إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين. ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب يابني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون}. نعم، إن أقدم صورة موثقة بين أيدينا للعهد هي وثيقة العهد الموسوي، الذي تقدم لنا التوراة عدة صيغ منه في سفر الخروج وسفر التثنية. لكن التوراة تؤكد قدم هذا العهد

وامتداده إلى آدم عليه السلام. وهو ما يؤكده القرآن مراراً وتكراراً. فعلينا إذن أن لا نخشي مصطلح «العهد» فهو مصطلح قرآني. وعلينا، أيضاً، أن نؤكد معنى الإسلام العام أو الشامل. فالقرآن يوضحه ويؤكده.

أيضاً، لا أتفق مع القول بأن العهد يكون من جانب واحد، بينما يكون العقد بين طرفين. فالعهد متبادل. والله تعالى يقول :{وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم } في الآية ٤٠ من سورة البقرة. ويقول في نفس السورة، آية ٣٧ : {فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه}. وليس المقصود بـ «تلقى» أنه استلم كلمات العهد. ولكن أنه تقبل هذه الكلمات قبولاً حسناً، وتعهد على نفسه باتباعها وتحقيقها.

أما من الناحية اللغوية فليس هناك في هذه النقطة، بالتحديد، أي اختلاف بين فعل «عهدَ» وفعل «عقدَ». أو بين فعل «تعاهد» وفعل «تعاقد». ثم ما هي هذه الضرورة لتساوي الأطراف التي تميز بين العهد والعقد ؟ إن ما هو مطروح ليس المساواة الأنطولوجية ولا الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية، ولكن حرية الإرادة التي تتجلى في القدرة على قبول الالتزام أو رفضه. كما أن العهد لا يعني التحالف دون التعاقد. والقرآن يقدم لنا مفردات أخرى، ولو شئنا لاستخدمنا مصطلح : «الميثاق الدهري » مثلاً.

أعود إلى مسألة العهد الدهري. لأقول إن للفكر ميادين ومستويات. والتعبير اللفظي عن الفكر ينبغي أن يكون كذلك. نعم أنا أعترف بالبعد الديني الغائر في سيرتي الذاتية والظاهر في ما أكتب من أوراق. إلا أنني عندما أتحدث عن العهد

الدهري الموثق. فمستوي الحديث هنا هو المستوى الوضعي التاريخي. وسواء كان الطرفان حقيقيين أم كانا من محض الخيال الأسطوري، فالحقيقة الوضعية لهذا الميثاق تؤكدها علوم الاجتماع والدين والتاريخ والاثنولوجيا وأبحاث التنقيب الحفري .. الخ. بعد ذلك قد يمكنني أن أنتقل، إما إلى مستوى التأمل الفلسفي الميتافيزيقي، أو إلى ميدان القراءة اللاهوتية والهرمونيطيقية للنصوص الدينية. على كل حال، أنا أبحث عن تكوين رؤية متعددة الجهات والمستويات. بالطبع، الأمر المشكل هنا، ليس هذا الطموح بقدر ما هو مدى توفيقي أو إخفاقي في مراعاة الفروق والحفاظ على المستويات.

العهد الدهري لا يعني فقط نشأة العمران في حضارة الكتاب. ولكنه يعني : تسليم التاريخ للبشر. فلا معنى للكسب دون حرية الإرادة والعمل البشري.

نعم يمكننا أن نبحث في مسألة ما قبل بداية التاريخ. لكن كل ما نقوله في هذا الصدد من لاهوت وميتافيزيقا ينتمي إلى ما «فوق التاريخ» ولا يغير من الحقيقة الملموسة لهذا الميثاق وفاعليته التاريخية الممتدة حتى اليوم، التي لا نستطيع بجرة قلم شطبها، لمجرد القول بوجود دوافع نفسية واقتصادية أخري تؤثر في أحداث التاريخ.

فالتاريخ حافل بأمثلة جحافل العنف والقوة، التي ما لبثت بعد انتصاراتها المادية، أن بحثت لنفسها عن القيمة والمعني، فانتسبت لهذا العهد. كاعتناق المغول للإسلام بعد تدميرهم للدولة العباسية. واعتناق الرومان للمسيحية، ومن بعدهم

اعتناق الجيرمان والنورمانديين الوثنيين وغيرهم للمسيحية في أوربا. أما الأصولية البروتستانتية لدى لوثر، فهي من نماذج انتساب جماعة بشرية جديدة تهيأت لها أسباب القوة الاقتصادية الرأسمالية، وأرادت أن تكرس قيم الرأسمالية البازغة بالإلتفاف حول الهيمنة الراهنة (تحالف الإقطاع والمؤسسة الكنسية الكاثوليكية) والذهاب إلى أصول الميثاق في العهد القديم. من هنا أقول إن مفهومي للأصولية التاريخية مفهوم «تشكيلي». فالتاريخ رواية يكتبها البشر أو لوحة تشكيلية تصورها الجماعات البشرية. هذا البعد التشكيلي أو التجميلي يتمثل في وجهي فلسفة التاريخ : وجه «معنى التاريخ» ووجه «مسيرة التاريخ». هاذان الوجهان من صنع الإنسان، أو لمزيد من الدقة، من صنع الجماعات البشرية.

نقطة أخرى، حين أتحدث عن الأصول الخالصة، فأنا لا أتحدث فقط عن القيم المطلقة وعن تأخذ الإرادات البشرية في تحقيق هذه المبادئ الكلية العليا. لكنني أعرف أن الواقع صلب وعنيد، وأن الإرادة الأخلاقية لا تكفي وحدها لصناعة الواقع. وأنا أذكر أنني كنت، منذ عدة أيام، أتحدث مع الأستاذ جورج طرابيشي عن نجاح الحركة البروتستانتية لدى مارتن لوثر، وعن إخفاق حركة الإمام حسن البنا. كان جورج يرد هذا الإخفاق لتأثر حركة الأخوان بأفكار أبي الأعلى المودودي القادمة من الهند. أى من خارج ظروف وشروط المنطقة العربية. وكان رأيي هو أن الفرق الجوهري بين الإمام حسن البنا ومارتن لوثر يكمن في افتقاد حسن البنا لجماعة بشرية فتية، ترتكز على وجود اجتماعي اقتصادي حامل. فضلاً

عن مناوأة الشروط الدولية. وهذا يحيلني إلى ما كتبته في الملف عن «الأصولية كمراس حضاري» حيث قلت : «إن الأصولية كمراس حضاري هي فتوة لا تتيسر لأي جماعة تشاء. كما أنها لا تتحقق إلا في بعض المواقف العبقرية في التاريخ. فهي تفترض أولاً، فتوة الجماعة أو اكتمال وعيها وعنفوانها، وليس مجرد حلمها أو عزمها أو تعزيمها. وهذا هو الشرط الداخلي. وهو يعني ضرورة توفر جماعة واعية قوية ذات فاعلية اجتماعية وتتمتع باقتصاد سياسي حامل. كما تفترض ثانياً، اتفاق هذا العبقرية الداخلية للجماعة مع عبقرية المرحلة التاريخية المعيشة. أو بمعنى آخر، مواتاة الشروط الخارجية المحيطة بالمشروع الجديد». وهذا يعني بصيغة أخرى : اتفاق الشرعية الداخلية الذاتية مع المشروعية الخارجية الموضوعية».

فيما يتعلق بدورات التأسيس والتدهور الحضاري، أود أن أشير إلى ضرورة أن نتعمق مقولة ابن خلدون عن امتناع استعادة حضارة ما لازدهارها بعد انحطاطها. فكل مشاريع أمتنا ـ منذ محاولات الإصلاح في الخلافة العثمانية حتى حركات النهضة العربية والإسلامية ـ تحاول أن تتحدى قدر الموت المحدق بنا، لو صحت هذه المقولة.

هناك لدى ابن خلدون مقولة أخرى وهي الخاصة بالصراع بين البداوة والتحضر. حيث يرجع التأسيس للبداوة بينما يرجع الفساد والانحطاط للمدينة. وهذا ما لاحظته في دراساتي التطبيقية على النماذج الحضارية الكتابية الكبرى

بما فيها الحضارة الإسلامية. فهناك آية تتكرر في أسفار العهد القديم ويستعيدها العهد الجديد. وهي القائلة : {صوت صارخ في البرية أعدوا طريق الرب} فسواء كانت تعني : صوت صارخ يقول : في البرية أعدوا طريق التأسيس الأصولي الجديد، أم كانت تعني : صوت صارخ قادم من البرية يقول : أعدوا طريق التأسيس الأصولي الجديد. ففي كلتا الحالتين نحن أمام التوتر التاريخي بين التأسيس والانحطاط، بين البرية والمدينة الظالمة.

لهذا تكثر جماعات التكفير في مراحل التدهور. فقبل التأسيس اليهودي ظهرت دعاوى تكفير أورشليم لدى أشعياء وإرميا وحزقيال. دعا أشعياء إلى الخروج إلى البرية. كذلك إرميا الذي كفر أورشليم، ودعا إلى تجديد العهد على أساس ختان روحي جديد، دون الاكتفاء بختان الجسد بينما تظل القلوب غلفاً صماء عن أصول العهد الخالصة. هذا أيضاً، ما نلاحظه عند تدهور اليهودية نفسها. فيوحنا المعمدان، الذي قطع هيرودس رأسه استجابة لنزوة الراقصة سالومي، كَفَّر أورشليم وهجرها إلى البرية. هناك جاءه السيد المسيح ليتلقى طقس المعمودية الذي يعني التطهير والولادة الروحية.

ربما يجوز لنا الاستفادة بهذا التحليل، عندما ننظر للحركات والجماعات العاملة في مجتمعاتنا الإسلامية اليوم. إذ ينبغي أن نضعها في إطار المرحلة التاريخية الراهنة. وهى مرحلة الانحطاط الحضاري وظهور مشاريع مقاومة هذا الانحطاط. لذلك يمكننا ملاحظة أن الطابع الغالب على هذه الحركات هو طابع

التمرد والعصيان والحنين إلى الأصول. وهو الذي تعبر عنه التسمية الشائعة لجماعة «التكفير والهجرة» : تكفير المجتمع الجاهلي، كما يقولون. والخروج، بل والهجرة إلى الصحراء وجبال اليمن، من أجل الإعداد لطريق جديد ومجتمع جديد.

أود أيضا توضيح أحد المصطلحات التي استخدمتها في الملف، وهو مصطلح : النزعة «الحاتمية الأنانة». والأنانة هنا من «أنا» وليست من «أنين». فهناك دائماً، لدى كل جماعة تؤسس مشروعاً جديداً نزوع مزدوج ـ أسميه بـ «النزعة النقيضة» ـ نحو الانفتاح على الإنسانية من ناحية، ونحو تخصيص الذات ومركزيتها من ناحية أخرى. والحاتمية هي رغبة الجماعة في الفيض بخيرها على الآخرين. فالجماعة تقدم بديلاً جديداً لتجسيد وتحقيق الأصول الكلية. وتريد أن تعمم فضلها وفضولها على الناس أجمعين. لكنها في الوقت نفسه وهنا يأتي وصف هذه الحاتمية بـ «الأنانة»، تؤكد على فضلها الخاص وموقع الأنا في مركز البشرية. فلواء الإمامة في يميني، ويساري تنشر خير(ي) «أنا» على الجميع.

أما فيما يتعلق بملاحظة الدكتور شهاب على قولي إن الجماعة العربية الإسلامية كانت خارج التاريخ وشاءت أن تدخله. فأنا أكرر أن التاريخ الذي أقصده، ليس مجرد تأريخ وتسجيل الوقائع، ولكنه تلك الرواية التشكيلية الكبري التي تحدثت عنها. وأنا أقصد بدخول التاريخ : كتابة التاريخ من مركز الهيمنة والريادة. وكان يمكن أن أقول مثلاً : إن الجماعة العربية الإسلامية كانت على الأطراف، وأرادت أن تحتل مركز التاريخ.

على هذا الأساس يمكننا أن نقول إنه كانت هناك إرهاصات، قبل ظهور الإسلام، مثل محاولات الانتماء إلى هذه الرواية التاريخية الكبري عن طريق تعدد الملل والنحل داخل القبائل العربية، وخاصة الحنيفية التي تنتسب إلى سيدنا إبراهيم. ومثل عمليات التحالف والتقزيش الاقتصادي والسياسي. وعندما تيسرت للجماعة العربية أسباب القوة، وبدأت تفرض هيمنتها على الجماعات والحضارات السابقة، كانت الاستراتيجية الأصولية وسيلتها في رفع الهيمنات السابقة وفرض ذاتها وتكريسها في بؤرة الوجود والمعني.

أما إشارة الأستاذ رشيد صباغي، إلى ڤيكو، فأنا أرى أنها إشارة جيدة فالتاريخ في ظني هو نوع من الأوديسية. الفاعل فيها هو البشرية، والمحرك الثابت الذي لا يتغير، هو تلك الأصول الكلية الخالصة أو المطلقة.

الفصل الثالث

التقييم

* مراجعة نقدية، قدمها الدكتور فؤاد نهرا، للنظرية الأصولية، تعتمد في مصادرها على جلسات الحوار المشترك بينه وبين المؤلف وعلى مجموعة من الدراسات المنشورة وغير المنشورة للمؤلف.

الأصولية الحضارية وعلم الأصول

فؤاد نهرا

نحن ننطلق في هذه الدراسة من تعريف أسامة خليل «للأصولية» عندما اعتبرها : مفهوماً معرفياً للوجود. تكون فيه الأصول هى عناصر التكوين الأولى، وتكون أيضا قواعد التفريع والتجديل التي تحكم تجامع العناصر والعلل وتصريفها. آخذين بما قدمه من تدقيق حول مبنى «الأصولية» كمصدر صناعي، ومنصرفين عن استخداماتها كإسم مذهب ديني أو حركة سياسية. فهي بهذا المعنى ممارسة مرجعية تشكل أو تعيد تشكيل أصول أو أسس البناء الحضاري.

فالأصولية كممارسة معرفية، هي نظرية ترجع للأصول وتعنى بتأسيس الحضارة. أي بإقامة الأسس التي تتفرع عنها المستويات الفرعية داخل البناء المعرفي الكلي. لكنها أيضاً كممارسة اجتماعية، هي استراتيجية تأصيل وإبداع حضارية. هذا مما يفسر استخدامه لعبارة «المراس الحضاري» بدلاً من مصطلح الممارسة. فتكون الأصولية كما يقول : مفهوم حضاري يفسر حركة الجماعات

البشرية في التاريخ في إطار انتسابها إلى ما نسميه بأصول العهد الدهري المقدس، والتي هي تعاليم ميثاق الخلافة الأرضية بأبعادها الرأسية اللاهوتية (التوحيد) والأفقية الناسوتية (العدل).

فإذا سلمنا بأن الأصولية كممارسة معرفية ملازمة للمراس الحضاري، وأنها المعرفة العلمية المطابقة لهذا المراس. فالسؤال الذي يتبادر إلى الذهن هو : هل بإمكان العلم أن يكون تأسيسياً ؟ أو بالأحرى هل بإمكانه أن يتجاوز الفروع إلى أصولها وأن يصل إلى الأصل التأسيسي أو المصدر الأول ؟ وإذا تبينا عجز العلم عن أداء الوظيفة التأسيسية، مما يعني استحالة الأصولية المعرفية * فما هو مصير الأصولية الحضارية، وكيف يمكننا إعادة تعريفها؟

١ ـــ تناقضات الأصولية العلمية

إذا ما انطلقنا من التعريف الوضعي للعلم الذي لازم عملية فصله عن الميتافيزيقا، خاصة في نظرية أوجست كونت Auguste Comte ، نجد أن المنهجية العلمية ملازمة لديه لانتقال العقل البشري من منهجية ميتافيزيقية، أسيرة لوهم النفوذ إلى ماهية الأشياء، إلى منهجية وضعية تتخلى عن الجوهر أو الماهية وتكتفي بحدود الظواهر وعلاقات التلازم بينها.

وبالفعل كانت نظرية أوجست كونت تعبيراً عن ممارسة شبه إجماعية للأكاديمية الغربية، التي لا تعترف بعلم في ميدان معرفي ما إلا باعتماده للمنهجية الوضعية. مثل علم الاجتماع الذي تخلى عن الأسئلة الجوهرية. وعلم النفس الذي

* يتفق المؤلف مع فؤاد نهرا في القول بعجز العلم ـ في حدوده الوضعية ـ عن الوصول إلى الأصول. لكن هذا لا يعني استحالة الأصولية المعرفية، ولا يؤكد فؤاد نهرا ذلك في نهاية التحليل.(أسامة خليل).

تخلى مع بروز علم النفس التجريبي عن المفهوم الميتافيزيقي للنفس Ame لصالح مفهوم تجريبي للنفس يعبر عنه مصطلح Psychisme في الفرنسية.

يمكننا إذن أن نقول إن عملية تأسيس المعرفة العلمية الوضعية تضمنت حركة التخلي عن الماهيات من أجل الظاهرات. أي مغادرة الأصل الأنطولوجي والاقتصار على وصف الظواهر التي يحصر العلم فيها حقله وطموحه. ذلك مما أدى بالعلم إلى أن يلزم نفسه بميدان أو فرع محدد مثلما سبق وألزم نفسه بالظاهرة دون الماهية أو الأصل.

نحن إذن أمام حركة مزدوجة للانفصال عن الأصول : أولاً، بالانتقال من الجوهر إلى الظواهر. ثانياً، بالانحصار في ظاهرة جزئية من الظواهر وهو ما يسمى بالتخصص العلمي.

بيد أن مؤسسي المنهجية العلمية الوضعية، وعلى رأسهم أوجست كونت نفسه، حاولوا تجنب الحركة الثانية، من خلال مشروع تأسيسي نقيض، يبقى خارج الجوهر، ومع ذلك يؤسس معرفة الظاهرة على أسس كلية. فالوضعية تزعم أنها تضع أسس المعرفة العلمية المتفرعة، وأنها تجمع شمل الأجزاء المتفرقة. غير أن نتيجة هذا الثنائية النقيضة هي انتفاء الطابع التأسيسي للعلم وتحوله إلى مجموعة قواعد للتوجيه والتصنيف.

نشاهد إذن نزعتين متناقضتين داخل عملية إنتاج المعرفة العلمية الوضعية. تدعو الأولى بدافع من الممارسة، إلى التفرع أو التخصص واستقلال الفرع عن الأصل الكلي. في حين تحاول الثانية أن تبحث عن أصول الفروع وبالتالي عن مشروع معرفي علمي تأسيسي. لكن هذه النزعة الثانية ليس بوسعها أن تنتج أصولية معرفية، طالما فصل العلم عن أصول الشئ في ذاته أو الجوهر أو الماهية.

وبالتالي، يمكننا أن نقول، إن مسلمات الوضعية لا تسمح بتأسيس المعرفة العلمية الأصولية، لمغادرة أصول العلم الوضعي حقل الأنطولوجيا، وهو في علم الاجتماع حقل الذات الحضارية التي تمثل جوهر الوجود الحضاري . لقد أغلقت الوضعية بذلك الباب أمام كل ممارسة معرفية ميتافيزيقية.

أما إذا رجعنا إلى الميتافيزيقا كبديل، يعتمد على تصور للعقل من حيث هو قادر على النفاذ إلى الأصول. فإنه يتعين علينا إذن، أن نغير كلمة العلم في مصطلح «علم الأصول» ونتحدث عن «ميتافيزيقا الأصول».

بيد أن مثل هذا القول بـ «ميتافيزيقا الأصول» من شأنه أن يبطل المشروع المعرفي الأصولي من وجهة النظر الوضعية. ذلك أن المنهج الميتافيزيقي يجر الفكر التأسيسي إلى حقل من المثالية لا تجد فيه المفاهيم القبلية مقياساً إختبارياً موضوعياً جامعاً لإثباتها. هذا بالإضافة إلى أن تعدد النظريات أو المشاريع الميتافيزيقية ربما يكون من شأنه تقويض الأصولية من حيث أنه يجعل الأصول العقلية في موضع الفصول أو الفروع الثقافية، وذلك كنتيجة لتعدد الجماعات والأمم واختلاف مشاريعها الخاصة.

٢ ـــ الماركسية كأصولية في التأسيس العلمي وحدودها

إذا صح ما نوجهه من نقد من وجهة النظر الوضعية إلى الميتافيزيقا كأصولية معرفية فليس أمامنا إذن إلا إعادة تعريف العلم من جديد، تعريفاً يعيده إلى الجوهر، ويصل بين الجوهر والظاهرة. بدلاً من الانفصال عن الجوهر والاكتفاء بالظاهرة.

من هنا تبدو قيمة المبادرة بمزج العلم بالفلسفة، وسحب مصطلح العلم على الفلسفة والفلسفة على العلم. لقد حاولت المدرسة الماركسية تحقيق هذه المعادلة

بالاستناد إلى نصوص ماركس، ولا سيما كتابه «الإيديولوجيا الألمانية» الذي يتضمن صراعاً مستمراً بين المعرفة العلمية المعتمدة على جدلية التحقق والاختبار وبين المعرفة التأملية المنطلقة من الذات العارفة فحسب. ينتهي هذا التقابل بين المنهج العلمي والمنهج التأملي إلى تحجيم الأخير وتسميته بالإيديولوجيا، وتوسيع الحقل الإبستمولوجي الخاص بالمنهج العلمي، ليشمل مساحات كان يشغلها المنهج التأملي وليحتل بذلك موقع المعرفة الكلية التأسيسية.

أصبح العلم ـ في زعم الماركسية ـ قادراً على تجاوز مستوى الظاهرة والنفاذ إلى الجوهر. خاصة وأن الماركسية بدلت طابع الجوهر نفسه و جعلته يهبط من سماء اللاهوت والميتافيزيقا إلى حقل العلاقات المادية والاجتماعية.

وبهبوط الجوهر أو الماهية من ميدان الغيب، يتم حصره في ميدان المادة وفي ميدان العلاقة بين المادة والنشاط البشري، أي في الحقل «المادي- الاجتماعي» الذي يدخل في دائرة الوعي والمراس البشريين.

ويأتي الديالكتيك في هذا السياق كمنهجية تتجاوز حدود التجريبية البسيطة Empirisme أي حدود المعرفة المعتمدة على المشاهدة العيانية والمتوقفة عندها، وتمكننا من النفاذ إلى الجوهر «المادي الاجتماعي» الكامن وراء الظاهر المشاهد.

تحل المادية الجدلية محل الفلسفة الكلاسيكية (الميتافزيقية) وتزعم القدرة على النفاذ إلى الأصل. وبالتالي على تقديم «معرفة ـ ممارسة» أصولية تأسيسية من شأنها كشف وتحقيق الوحدة التأسيسية التي تفوق مستوى الفروع العلمية.

ونحن نجد في كتابات ماركس إشارات واضحة إلى هذا العلم الشمولي الواحد، وهو علم التاريخ أو المادية التاريخية، وخاصة في نقده للاقتصاد

السياسي وحقله الإبستمولوجي الجزئي، الذي يتجاهل الشروط التاريخية لنشأة القوانين الاقتصادية، ويصور الإنسان باعتباره إنساناً اقتصادياً Homo economicus فحسب لا صلة له بالإنسان الكلي. لذلك قال ماركس بتأسيس قوانين الاجتماع الفرعية في داخل علم التاريخ، الذي هو علم الكل الاجتماعي المتحول في الزمان والمشروط بقوانين موحدة كونية جامعة تسمى بقوانين المادية التاريخية.

٣ ـــ تناقضات المشروع الأصولي الماركسي وحدوده

إن الأصل الذي يتعامل معه العلم الماركسي هو «المراس المادي» الذي يشكل قاعدة الظواهر الاجتماعية. وبالتالي يكون «المراس المادي» هو الأصل الذي يحدد المعرفة.

بيد أن الأصولية الماركسية تعمل في اتجاهين متناقضين : الاتجاه الأول، إنشاء علم كلي ينفذ إلى الأصل أو الجوهر، بعد أن تمت إعادة تعريفه اجتماعياً مما يسمح بمثل هذا العلم الأصولي الجديد. والاتجاه الثاني، إخراج العلم من حقل الجوهر ـ على غرار المفهوم الوضعي لدى أوجست كونت ـ كنتيجة أيضاً لإعادة تعريف الأصل أو الجوهر بوضعه خارج إطار المعرفة العقلية، وإدخاله في إطار الممارسة الاجتماعية، والقول بأسبقية الممارسة على المعرفة.

ولا يمكن حل هذا التناقض إلا من خلال فكرة التطابق بين حقل الممارسة وحقل المعرفة. فالتاريخ، فيما يرى ماركس، هو تاريخ عجز الفكر عن النفاذ إلى معرفة مطابقة لواقع الممارسة المادية – الاجتماعية. ويظل التاريخ، هكذا، تاريخ الفكر كإيديولوجيا، حتى يأتي الطور الأخير الذي هو طور المعرفة العلمية، بمعنى

المعرفة المطابقة للواقع والملازمة له.

لكن يبقى السؤال بدون جواب : كيف يمكننا أن نثبت تاريخياً وموضوعياً، بعيداً عن مزاعم الماركسية أو منطقها الخاص، أن التطابق حاصل في مرحلة ما في التاريخ، بحصول سيطرة الممارسة الطبقية للبروليتاريا؟ لا سيما أن الوقائع التاريخية لم تثبت فقط انحراف الواقع عن التوقعات الماركسية، بل أثبتت أيضاً انحراف الممارسات الطبقية العمالية عن وعيها بذاتها وبدورها المنوط بها في التاريخ. ويتعلق بهذا السؤال، سؤال فرعي آخر : إذا سلمنا بإمكانية وصول المادية التاريخية إلى طور التطابق بين الفكر والأصول. فمن، في هذه الحالة، سيكون هو الذات الجمعية أو الفاعل الاجتماعي الحامل لهذه الأصولية المعرفية، خلا جماعة واعية فتية هي نخبة جزئية لا تتماهى كيفاً وكماً مع الكلية البشرية الاجتماعية؟ وعليه، فإذا أخذنا بمسلمة ماركس القائلة بأن الفكر مشروط بالممارسة الاجتماعية. وعلقنا مقولته الخاصة بتطابق الوعي مع الواقع التاريخي في طوره النهائي. يمكننا أن نقول إن تحديد الفكر بالممارسة الاجتماعية يجعل العلاقة بينهما غير متكافئة. فإذا كان الفكر انعكاساً للممارسة. فإن قوانين عملية الانعكاس هذه تمنع تطابق الفكر مع الواقع. مادامت الممارسة ممارسة جزئية بالضرورة، ما لم نصل إلى نهاية التاريخ.

وبالتالي، فإن كل معرفة أصولية تقدم رؤية كلية من منظور الممارسة الجزئية، تتناقض مع نفسها بوقوعها في وهم اعتبار الجزئي كلياً وشمولياً. وهذا ما يؤكده أسامة خليل في دراسته حول «الأصولية بين الكونية والخصوصية». *

* أنظر : الباب الأول، الفصل الثاني من هذا الكتاب : «الأصولية» بين الكونية والخصوصية، ص ٤٩ ـ ٥١. وكذلك، مفهوم الوعي التاريخي في «المشروع الحضاري الجديد والتاريخ»، ص ٨٦.

نقول إذن، إن العملية المعرفية إذا عبرت عن موقع ما، داخل حقل الممارسة الاجتماعية، فهي تؤسس علاقة غير متكافئة بين دعوتها الكلية وممارستها الواقعية الجزئية، بحيث لا يسعها في نهاية الأمر إلا أن تعبر عن ضيق أفق الجزء في نظرته إلى الكل تحت دعوة الشمولية. ومع ذلك يمكننا أن نلاحظ أن الممارسة الاجتماعية رغم جزئيتها تقودنا إلى كلية تتجاوزها تدل عليها وتشير إليها في مسيرتها، فإن استحال علينا وفقا لهذا الفهم للممارسة وحدودها الجزئية، أن نسحب خصائصها أو نتائجها الخاصة على الإنسانية برمتها ربما يكون بوسعنا أن نسحبها على دائرة كلية أخرى أقل طموحاً واتساعاً هي الدائرة الحضارية.

بهذا يتم إلحاق العملية المعرفية بإطارها الحضاري، ونخلص إلى القول بالنسبية الحضارية للمفاهيم «الكلية» التي وضعها علم الاجتماع الأوربي، بما فيها المفاهيم الماركسية، التي لم تلبث واعتراها التبديل والتغيير تحت ضغوط الوقائع المتنوعة في الزمان والمكان.

٤ ــ الأصولية مراس حضاري وليست علماً تأسيسياً محدداً

عندما نقول إن الحضارة هي الإطار الجامع للممارسات الاجتماعية والعمليات المعرفية. يردنا هذا إلى تعريف أسامة خليل للأصولية باعتبارها «نموذجاً استراتيجياً للممارسة الحضارية لجماعة بشرية واعية وقادرة».

فالأصولية كمراس حضاري تجمع بين الأصالة والمعاصرة، بمعنى التأصيل

في جذور الحضارة، والتواصل المقرون بعبقرية الإبداع التي تعمل في شروط الواقع الراهن، معتمدة على اكتمال وعي الجماعة وتمركزها حول ذاتها الحضارية. فالأصولية كمراس حضاري هي - على حد قوله - «فتوة لا تتيسر ممارستها لأي جماعة تشاء، كما أنها لا تتحقق إلا في بعض المواقف العبقرية في التاريخ».

ويقودنا مفهوم «الأصولية» كمراس حضاري، إلى التعامل مع مفهوم الحضارة والتساؤل عن المقومات الإبستمولوجية لتعريف الحضارة، التي تمثل أساس النظرية الأصولية. والسؤال هنا : هل يمكن لعلم الاجتماع أن يعرف الحضارة وأن يحدد موقعها في تصوره للمجتمع؟

لقد اعتاد علم الاجتماع الغربي إلحاق مفهوم الحضارة بمفهوم الثقافة. وتابعه في هذا المزج أو الخلط العديد من علماء الاجتماع العرب. فكانت الحضارة مقرونة بالثقافة، تشكلان موضع الخصوصية في مجتمع ما بالنسبة لغيره من المجتمعات الإنسانية. أما المستويات الأخرى في المجتمع ـ المستويات البنيوية الاقتصادية ـ فلا توصف بالخصوصية إلا من زاوية بعض مظاهر تأثرها بالمستوى الثقافي - الحضاري.

ويبدو التناقض في اعتراف علم الاجتماع بالطابع الشامل والكلي للحضارة من جهة، ثم بوصفها بمواصفات البنى الجزئية من جهة أخرى. فهو يدرك أمراً ويفسره بنقيضه.

يدل هذا التناقض على عجز علم الاجتماع عن تعريف الكل دون اللجوء إلى صفات الأجزاء. ويبين حدود العلم كنظام معرفي تحليلي وتفريعي فيما يتعلق بالأصول أو الكليات. وربما يرجع ذلك العجز لحقيقة أن العلم هو انعكاس للممارسة الاجتماعية نفسها. فالعلم كانعكاس للمراس الاجتماعي، يدخل في إطار الممارسة الحضارية الأشمل، التي في إطارها تتبلور الممارسات الاجتماعية الجزئية أو الفرعية (طبقية وعرقية وغيرها). لكنه كانعكاس لهذه الممارسات الأخيرة إنما يعبر عن زاوية رؤية فرعية داخل الإطار الحضاري الكلي، ويفسر الكل بشروط الجزء أو الأجزاء ويعجز عن تناول الكل ولا يصل إليه إلا بالتعميم أو بالحدس.

٥ ــــ الأصولية الحضارية والقومية العربية

لقد تعرضت النظرية العربية في القومية لهذه المسألة عندما طرح ميشيل عفلق مسألة تناول العلم لهذا الإطار الحضاري الكلي، عبر تنظيره للقومية العربية في محاضرات جمعت في كتاب (في سبيل البعث).

استعرض ميشيل عفلق في هذا الكتاب، النظريات الشائعة في القومية والواثقة بقدرتها على التجريد العلمي أو الفلسفي. دون الانطلاق في تعريف الكل الحضاري من البنى الجزئية كاللغة أو الاقتصاد أو الدين أو الإطار الجغرافي الخ. فهو يقول «ليست القومية العربية بنظرية، لكنها مبعث النظريات، ولا هي وليدة الفكر بل مرضعته».

ويتطابق مفهوم الحضارة عنده مع مفهوم الأمة، لكنه لا ينظر إليهما كإطارين بل كإطار شامل واحد. لأن الشمول لا يتجزأ. وهو بهذا يطرح المسألة الأصولية من زاوية جديدة. فهو يساوي الأصل بالحضارة، كإطار كلي حي على مدى الزمن. ثم يؤسس علاقة تلازم غير متكافئة بين المراس الحضاري والممارسة العلمية، بحيث تستند الأصولية الحضارية إلى علاقة مباشرة بين الإنسان وإطاره الحضاري. بينما تتحدد العملية المعرفية كانعكاس للعلاقة الأولى. وعليه تتحدد الأصولية المعرفية، ليس انطلاقاً من مشروع علم تأسيسي ما. بل بالإضافة إلى معتمدها الحضاري. فإذا انبثقت المعرفة عن مشروع انتماء حضاري تيسر الإبداع، حيث تكون العملية الإبداعية مستمدة من حياة الأمة - الحضارة ككل حي. وإذا انقطعت عنها، بدافع التغريب أو الاستغراب، تعسر الإبداع، وصارت المعرفة، على حد قوله، «فكراً مجرداً» منفصلاً عن أصوله الحية.

وللأصول مصدر تكويني يطلق عليه ميشيل عفلق اسم «*الرسالة الخالدة*». وهي تلك الرسالة التي انطلقت مع ظهور الإسلام وانتشاره. فالرسالة الخالدة التي تمثل أصل الأصول، والشبيهة بمفهوم «أم الكتاب» لدى أسامة خليل، تعبر عن مبدأين أتى ذكرهما في تعريف أسامة خليل للأصولية الحضارية :

ـ استمرارية الذات الحضارية أو اتصالها بالأصول السابقة.

ـ قدرة الجماعة على الإبداع وتأصيل الحاضر ورسم معالم المستقبل اعتماداً على استمرارية هذه الأصول.

بيد أن مفهوم الرسالة الخالدة يتضمن تناقضاً في موضعين :

الأول. عند مقارنة صيغة الرسالة السابقة التي حققها الإسلام، من خلال الدعوة الدينية، بالرسالة الراهنة القومية المضمون : فميشيل عفلق يبدو وكأنه يرد جوهر الرسالات كلها إلى القومية، التي كانت ضمنية في بدايتها وأضحت واضحة معلنة في عصرنا هذا.

والثاني، يتعلق بتسمية «الرسالة الخالدة» : فالخلود يعني بقاء الشئ نفسه. فإذا كانت دينية في بدايتها ألا يتناقض الخلود هنا مع تغير مضمونها الراهن ؟ اللهم إلا إذا نظرنا إلى رسالة الإسلام من زاوية قومية أساساً. وهو ما يعيدنا للتناقض الأول.

يمكننا، بالتالي، أن نقول : إن مفهوم الرسالة الخالدة يدل على أصل للأصول، يتجاوز «الحضارة الأصل» إلى أصل أبعد منها. وهذا ما نجده لدى أسامة خليل في نظريته الأصولية. وفي الرسالة الأصولية الإسلامية في قوله تعالى {وجعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً}. فنحن لا نجد في هذه الآية الكريمة إشارة إلى مجرد «فضول» قومية، بل توضيحاً ترتفع فيه الشهادة عن المستوى القومي لتشمل الإنسانية جمعاء. فالشهادة والأمة الوسط تدلان على وجود أصل للأصول تتأسس عليه حضارة الأمة الوسط في رسالة التوحيد. فهي الرسالة التي وحدت بالله وفي الله كافة الديانات السماوية التي تنتمي إلى عهد الله. وهي الرسالة التي وحدت البشرية وفي قلبها تترفع «الأمة الوسط» عن مصالحها القومية الضيقة لتحمل لواء الرسالة الكونية الشاملة.

كل هذا يدفعنا إلى التأكيد على مفهوم «العهد الدهري المقدس» الذي يرجعنا إليه بشكل غير مباشر مفهوم «الرسالة الخالدة». وتعريف هذا العهد واضح عند أسامة خليل، خاصة عندما يستند إلى تحليلات صاحب «الظلال» لعهد الخلافة المتجدد منذ آدم عليه السلام حتى محمد عليه الصلاة والسلام.

ومرد هذا العهد الدهري هو : رسالة التوحيد والعمل، وأصولها العليا بأبعادها الرأسية والأفقية ذات العائد الاجتماعي المباشر وغير المباشر. فهي الأصول المؤسِسة لكل عمليات المراس الحضاري، من خلال منطق كلي شامل، يسميه أسامة خليل : منطق «التفاضل والتكامل بين الأمم».

٦ ـــ جدلية الأصولية الحضارية والممارسة العلمية

إلا أنه يبدو لنا أن مفهوم العهد الدهري يستند في تنظيره إلى علاقة تطابق بين الأصولية كمراس حضاري وبين التأسيس العلمي، أي بين الممارسة الحضارية والعملية المعرفية، مما يجعل تحديد الأصول في متناول العملية المعرفية في «علم الأصول».

لكن ما سبق وبيناه من استحالة العلم بالأصول يقودنا إلى القول بأن الأصولية المعرفية ينبغي أن تخضع عملية إنتاج المعرفة للممارسة الحضارية. بدلاً من رفعها إلى مستوى العلم التأسيسي. وبالتالي، تظل الأصولية رهناً بعلاقة فطرية مباشرة بين الإنسان ومرجعيته الحضارية.

فتكون أحياناً «قدراً محبباً»، وانتماءً فطرياً، عندما يتم تحديد الأصول تحديدا قومياً. وتتخذ الأصولية إطار الأمة أو كلية الحضارة التي تضم الممارسات الجزئية داخلها. وتكون أحياناً إيماناً بـ «عهد دهري»، تكون فيه الأصول أصولاً ميتافيزيقية وناسوتية في آن معاً.

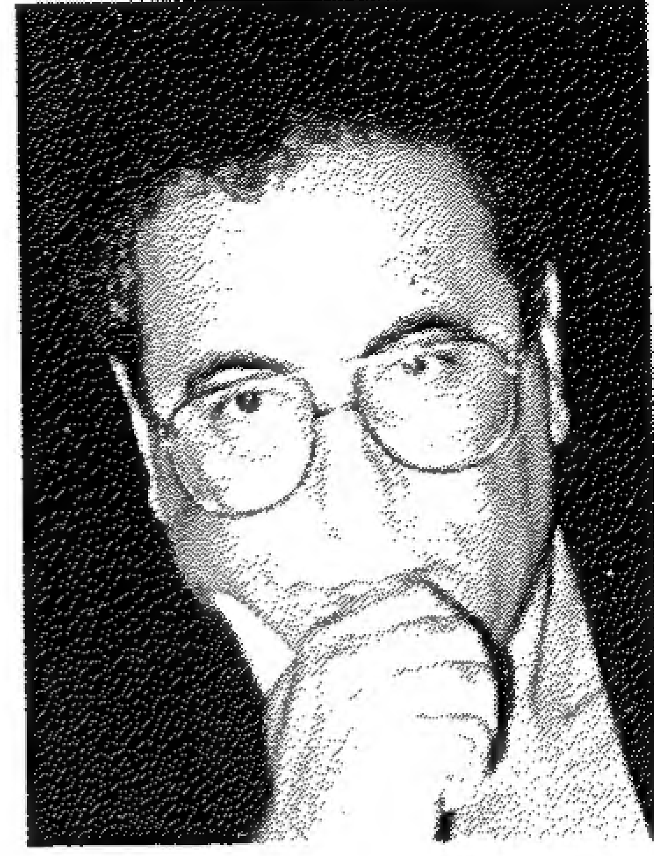
ومع ذلك فنحن نعترف بأن الفصل بين المراس الحضاري والتأسيس المعرفي قد يؤدي بنا إلى فخ الأحادية، التي تغلب ضرورات الممارسة الحضارية وتؤدي :

ـ إما إلى نزعة التقليد والتكرار، بدلاً من التجديد والإبداع،

ـ أو إلى نزعة التبسيط في تحليل معادلة المراس الحضاري والقيم المعرفية. مما لا يسمح بالإمساك بتعقيدات ودقائق أزمتنا الراهنة.

ـ أو إلى نزعة التشاؤم. بسبب الإقرار بعجز المنهج العلمي عن الوصول إلى الأصول والتعامل معها.

فالعملية المعرفية العلمية بالرغم من حدودها الناتجة عن تفرعاتها الجزئية في تعاملها مع الظواهر، هي وحدها ـ على حد قول برتراند رسل Bertrand Russel «المعرفة-القوة» ـ القادرة، بتأصلها على أرض المراس الحضاري، على تحقيق الأصولية الحقيقية التي يتحدث عنها أسامة خليل. من حيث أن الأصولية الحضارية تتطلب وعياً وفتوة وواقعاً حاملاً لمشروع تأصيلي جديد تتفق عبقريته الداخلية مع عبقرية اللحظة التاريخية وشروطها الخارجية.



لم تكن الحضارة العربية الإسلامية وليدة محض ذاتها، بل ثمرة تلاقح الذات الحضارية العربية وترافدها مع حضارات الأمم البشرية المفتوحة والمجاورة. واليوم والانحسار الفكري والتفتت الحضاري واقع راهن. تبدو الاستقامة الفكرية والإقامة الحضارية كوعود وأمانٍ تتطلب جيلاً جديداً، وجماعة فتية يحملها واقع حضاري قادم.

فنحن نأمل في جيل فتي يجمع بين الإيمان بالذات الثقافية وقوة دفع الواقع الحضاري. وعلينا أن نتهيأ للنهضة الجديدة. لكننا لا نستطيع أن نتنبأ بموعد تحققها.

إن تجديد أصول الحضارة العربية الإسلامية يعني، ضمن ما يعني، البحث في الأصول العربية والمصادر الإنسانية الشرقية والغربية التي كان لها أبعد الأثر في تشكيل هذه الحضارة. ذلك أن مسألة النهضة تتطلب التزود من عيون الثقافات العالمية شرط أن لا يكون ذلك تبعية وامتثالاً. فالاستيعاب الواسع، وإعادة البناء، واستئناف الإبداع – وفقاً للمعايير والنماذج الذاتية – واجب حضاري يلقي على كواهلنا بمسؤولية البحث عن تلك المعايير والنماذج الذاتية، التي دائماً ما نشير إليها دون أن نعرفها ونحددها بشكل دقيق.

المؤلف

في هذه اللحظة التاريخية التي تعلن فيها حركة ما بعد الحداثة سقوط النظريات الكبرى، يأتي أسامة خليل ليصوغ نظرية كبرى جديدة.

السيد يسين

منذ زمن بعيد لم أقرأ محاولة في فلسفة التاريخ كالتي يقدمها الأستاذ أسامة خليل.

جورج طرابيشي

أحيي هذا الجهد العظيم... فهو يحاول أن يصل إلى فكر تأسيسي... ونحن في حاجة، في هذه المنطقة وفي هذا الوقت، إلى فكر تأسيسي.

عبد الوهاب المسيري

يذكرني هذا العمل بكتاب أندريه لالاند (العقل والمعايير) الذي يتحدث فيه عن "العقل المكوَّن" و"العقل المكوِّن". ويضع فيه العقل المكوِّن المعايير المطلقة في بداية التاريخ. ويجعل التاريخ هو سلسلة حلقات العقول المكوَّنة التي تنحو، وفقاً للمنهج الهيجلي، نحو هذه المعايير.

محمد حافظ يعقوب